

حَوْلَ

الْأَعْمَارِ وَالْبِلَالِ عَلَى الْقُرْآنِ

قَضَايَا وَمَبَاحِثُ

الدكتور حسن طبل

دار النشر
بالمدينة المنورة



دار النشر

منتدى سور الأندلسية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

الدكتور/ حسن طبل

حول الإعجاز البلاغي للقرآن

قضايا ومباحث

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الإيمان، المنصورة أمام جامعة الأزهر
ت : ٣٥٧٨٨٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

رقم الإيداع
٢٠٠٥/٨٢٣٣

مكتبة الإيمان

مكتبة الإيمان بالمنصورة

أمام جامعة الأزهر

٥٥٠/٢٢٥٧٨٨٢

«كيبوتر ٠١٢٢٥١١٢٠٣»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا
الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ
لَحَافِظُونَ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، أحمدته وأستعينه، وأتوكل عليه وأستهديه، إنه من يهد الله فلا مضلّ له، ومن يضلّل فلا هادى له، وأصلى وأسلم على خير خلقه، وخاتم أنبيائه ورسله، اللهم صلّ وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه، وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد..

. . فتلك طائفة من البحوث كنت قد كتبتها فى سنوات متباعدة، ونشرتُ أكثرها فى أماكن مختلفة، غير أن الأسئلة التى تطرحها وتحاول الإجابة عنها تدور جميعها (وهذا مبرر نشرها الآن مجتمعة) حول قضايا الإعجاز البلاغى للقرآن الكريم. . ذلك الكتاب الخالد الذى لا تنقضى عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ، والذى عجز أعداؤه من ذوى الفصاحة واللسن عند تحديدهم به (وقد كانوا كما وصفهم قومًا لداً) عن الإتيان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله!!

لقد توقف أول هذه البحوث (وحدة السياق فى سورة القيامة) إزاء

الآيات الأربع التى توجه النهى فيها - فى تلك السورة - إلى النبى ﷺ كيلا يتعجل نزول القرآن ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿[القيامة: ١٦ - ١٩]، وتساءل عن وجه المناسبة أو الارتباط المعنوى بينها وبين ما سبقها أو لحق بها فى سياق تلك السورة، ذلك التساؤل الذى أشار غير واحد من المفسرين إلى إشكالية الإجابة عنه، الأمر الذى

دعا بعض الروافض إلى اتخاذ تلك الآيات دليلاً على ما زعموه من أن القرآن قد غُيّر فيه وبُدِّل، وزيد فيه ونقص عنه!!

وقد قام البحث بقراءة متأنية لتلك السورة كشف خلالها - دون تعمّل أو اعتساف - ليس فقط عن وجه مناسبة هذه الآيات للسياق، بل عن مدى ارتباطها العضوى به، الأمر الذى تتأكد معه حقيقة القول بأن هذه السورة (شأنها شأن غيرها من سور هذا التنزيل المحكم) تتآزر آياتها وتتعاقد عناصرها - كل منها فى موقعه - فى تحقيق غرض واحد، وتأدية غاية واحدة.

وإذا كان أول تلك البحوث قد دار حول ظاهرة «التناسب المعنوى» فإن ثانيها (تناسب الفواصل القرآنية..) قد دار حول ظاهرة «التناسب الإيقاعى» من زاوية التأكيد على أنها لا تتمثل بأى صورة من صورها فى القرآن الكريم - إلا إذا كان لها دورها التعبيرى فى تشكيل المعنى وإنتاج الدلالة، ومن هذه الزاوية توقف هذا البحث للتعليق على كتاب ابن الصائغ الحنفى «إحكام الراى فى أحكام الآى» الذى ركز خلاله تركيزاً لافتاً على الجانب الإيقاعى أو الشكلى فحسب عند نظرته إلى تناسب الفواصل فى القرآن الكريم، وتحليله للأحكام (ويعنى بها صور العدول أو مخالفة الأصل) التى ترد فى خواتيم الآيات محققة هذا التناسب!!

أما ثالث تلك البحوث (فكرة الفصل بين علوم البلاغة..) فقد كشف عن تجذّر تلك الفكرة فى غمار الجدل الذى احتدم فى تراثنا العربى حول «قضية الإعجاز القرآنى»؛ إذ إن هذا الجدل قد تمخض عن ذيوع القول بأن النظم (أو التأليف) هو مناط التحدى ومدار الإعجاز فى لغة القرآن الكريم، ومن ثم حرص بعض المشتغلين بتلك القضية من المتكلمين على التفرقة بين «النظم والبديع»، أو بين «النظم واللفظ»، وكانت تلك التفرقة - بصورتها - هى أساس الفصل بين ميادين علوم البلاغة الثلاثة (المعانى - البيان - البديع) - ذلك الفصل الذى بدأت تبلور ملامحه (وتلك أبرز نتائج هذا البحث) لدى أبى بكر الباقلانى المتوفى سنة

٤٠٣هـ، ثم تجلّت بصورة واضحة لدى عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ، الأمر الذى يغدو إزاءه القول (الذى تردد كثيراً) بأن هذا الفصل أو التقسيم إنما شرعه وتولى كبره السكاكى وأتباع مدرسته - فى حاجة ماسة إلى إعادة نظر.

وقد توقف رابع هذه البحوث (البيان القرآنى وتهمة الشعر) إزاء تلك التهمة التى طعن بها مشركو مكة فى القرآن، متسائلاً عن وجه التشابه من منظورها - فى زعمهم - بين القرآن والشعر؟ ، وقد انتهى - بالأدلة المقنعة - إلى نفي ما ذكره المفسرون من آراء فى محاولة الإجابة عن هذا التساؤل، ثم قام باستقراء الآيات القرآنية التى حكى ترديد المشركين لتلك التهمة، وعن طريق تأملها تأملاً متأنياً توصل إلى نتيجة مؤداها: أن هؤلاء المشركين لم يسوقوا تلك التهمة طعنًا فى النص القرآنى ذاته، بل طعنًا فى مصدره الغيبى (حقيقة الوحي)، وأنهم قد ارتكزوا فى طعنهم هذا على أسطورة (شياطين الشعر) التى كانت ذائعة بينهم عن مصدر الشعر آنذاك، ومؤدى ذلك أن التشابه الذى حاولوا ترويجه بتلك التهمة بين القرآن والشعر يتمثل فى كون كل منهما وحى شيطان.

وقد استأنس البحث فى فهمه لتلك التهمة (على هذا النحو) بطبيعة المسلك الذى سلكه البيان القرآنى فى دحضها؛ إذ بتأمل المواضع القرآنية التى سيقى للرد عليها (وهو ما نهض به البحث) يتبين لنا حفولها بالإشارات الداعمة لهذا الفهم: كتأكيد الحيلولة بين الشياطين وبين السمع، ونفى تنزلهم بالقرآن، وإثبات حقيقة الوحي، وتأكيد نزول الروح الأمين به.. إلى آخر تلك الإشارات أو المؤشرات التى تعزز - فيما نحسب - تلك النتيجة التى توصل إليها هذا البحث.

أما البحث الخامس فقد طرح تساؤلاً عن خصوصية الصورة الكنائية فى القرآن الكريم، وهو تساؤل أحس بضرورة طرحه (وأسأل الله التيسير) بصدد غيرها من الصور والألوان البلاغية التى لم يشرعها أو يتفرد بها القرآن، وإنما كان

وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره فى دروبها المسلوكة، وجريه فى مضاميرها التى تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله - فإنه قد حقق فيها الغاية التى لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنية التى تقاصرت دونها - وستظل - همم سالكيها من بنى البشر !!

وفى ضوء المهاد النظرى الذى اقتضته طبيعة التساؤل المطروح (حول مفهوم الكناية وطبيعة مسارها الدلالى ومعايير فنيها فى التراث البلاغى) - توصل البحث إلى أن من أبرز خصوصيات تلك الصورة فى ذلك البيان المعجز:

أ. خلود علاقتها بمعناها المراد:

وذلك لانبثاق تلك العلاقة من مواضع العرف العام الذى يتعارف عليه أبناء الجنس البشرى فى عمومهم، والذى لا يستأثر به مجتمع دون مجتمع، ولا يختص به عصر دون عصر.

ب. مثالية الوضوح:

فكل كنايات القرآن الكريم تتجلى فيها هذه الدرجة المثلى من الوضوح، أى تلك التى تجعل المتلقى يحس إزاءها بأن الصورة ذاتها (لا معناها الأول أو الحرفى) هى التى تنقله نقلاً مباشراً إلى معناها.

ج. التناسب السياقى:

أى دقة ملائمة الصورة بكل ما تحفل به بنيتها الخاصة من شحنات دلالية، أو طاقات تصويرية ليس فقط - كما شرط البلاغيون - للمعنى الذى تساق لتصويره، بل كذلك لطبيعة الموقع الذى تشغله، وخصوصية السياق الذى ترد فيه !!

أما البحث السادس فقد توقف وقفة متأنية إزاء المواطن القرآنية التى أوثرت فيها أداة التشبيه (كأن)، والتى تدل دلالة قاطعة على أن وظيفة تلك الأداة ليست (كما يتردد كثيراً فى تراثنا البلاغى) هى إيقاع الشبه بين الشيئين المتقاربين اللذين

يكاد السامع يشك - لشدة تقاربها - أن أحدهما هو الآخر، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الشيئين اللذين يشتد التباعد بينهما وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر؛ إذ إن هذه الأداة بما تتميز به بنيتها من شحنة تأكيدية خاصة هي الأقدر على تقريب البعيد، وإدناء المتوهم، وإبراز الغيبي المتخيل في صورة المحسوس المشاهد.

أما خاتمة هذه البحوث (المبحث السابع) فهو يحاول رصد دور السياق في صور التنويع بين أوصاف في القرآن الكريم، ذلك التنويع الذي لا يتسنى تفسيره أو استنكاه أسرارهِ في أي صورة من الصور - إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق - ويتفرد به - من ملابسات وقرائن.

وبعد...

فلست أدعى أنى قد قلت الكلمة الأخيرة أو القول الفصل فيما عاجلتُ من قضايا؛ فالكمال لله عز وجل وحده، وحسبى أنى لم أدخر وسعاً، ولم أقصر فى بذل جهد خلال معاشتى - خلال تلك البحوث - لنصوص ذلك البيان المعجز الذى لم يضمن على مخلصٍ بعباء، ولن ينفد له - فى الوقت ذاته - أبد الدهر عطاء!!

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً*﴾ [الإسراء: ٨٨].

وعلى الله قصد السبيل

حسن طبل

في المحرم ١٤٢٦ هـ

فبراير ٢٠٠٥ م

المبحث الأول



وحدة السياق في سورة القيامة



المتأمل فى سياق سورة القيامة يثور فى ذهنه ذلك التساؤل الذى طرحه غير واحد من المفسرين عن وجه تضمنه لتلك الآيات الأربع التى توجه فيها النهى إلى الرسول ﷺ كيلا يحرك لسانه عند تلقى الوحي: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ٦١ - ٩١). تلك الآيات التى تبدو وكأنها تقطع أطراد هذا السياق، وتخرج عن مسار وحداته التى أمحضت من أول السورة إلى آخرها - قبل هذا النهى وبعده - للإخبار عن يوم القيامة؛ تأكيداً لحقيقته، ووصفاً لبعض أحواله، ودحضاً لمماراة الممتريين فيه!!

لقد ادعى بعض قدماء الروافض أنه ليس ثمة مناسبة بين تلك الآيات وسياق السورة، ورجحوا بالتالى أن يكون قد سقط من تلك السورة شيء، محتجين بذلك لما زعموه من أن القرآن قد غُير فى ترتيبيه وبدل، وزيد فيه ونقص عنه^(١).

وذهب القفال إلى أن الخطاب فى تلك الآيات ليس للرسول ﷺ، بل هو خطاب للإنسان المذكور قبل تلك الآيات فى قوله سبحانه: ﴿يُنَبِّأُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾، والمعنى المراد هو أن ذلك الإنسان حين يعرض عليه كتابه يوم القيامة يسرع فى قراءته ويتلجلج خوفاً، فيقال له: لا تحرك به لسانك لتعجل به، إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَجْمَعَ عَمَلَكَ، وَأَنْ نَقْرَأَ عَلَيْكَ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ عَلَيْكَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ بالإقرار بأنك فعلت، ثم إن علينا بيان أمر هذا الإنسان وما يتعلق بعقوبته^(٢).

والواقع أن هذا الرأى الذى أورده القفال فى تأويل تلك الآيات لا يقل تعسفاً وبعداً عن القبول عما ادعاه بصدد الروافض؛ فإذا كان ما زعمه هؤلاء

(١) انظر : التفسير الكبير (ج ٣٠ / ٢٢).

(٢) الإتقان فى علوم القرآن (ج ٢ / ١١٠).

يخالف ما أجمع عليه أئمة السلف من أن ترتيب الآيات في سور القرآن هو بتوقيف من الله عز وجل (وهو ما يعنى أن ثمة حكماً وأسراراً وراء هذا الترتيب في كل سورة على حدة) ^(١) - فإن ما ذهب إليه القفال يخالف ما وردت به الأحاديث الصحيحة في سبب نزول تلك الآيات، والتي منها على سبيل المثال ما رواه سعيد ابن جبير، عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال: «كان النبي ﷺ إذا نزل عليه جبريل بالوحي كان يحرك به لسانه وشفثيه فيشتد عليه فكان يعرف ذلك فيه، فأنزل الله هذه الآية في لا أقسم بيوم القيامة: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٢﴾!!»

أما المفسرون الذين حاولوا الكشف عن وجه مناسبة هذه الآيات لسياق السورة فقد تمخضت محاولاتهم عن عدة آراء نجمالها فيما يلي:

١ - أن الاستعجال المنهى عنه في تلك الآيات قد اتفق للرسول ﷺ عند تلقيه للآيات السابقة عليها، ومن ثم نُهى عن ذلك الاستعجال في هذا الوقت، ثم عاد الكلام بعد ذلك إلى تكملة ما ابتدئ به، وذلك كما أن المدرس إذا كان يلقي على تلميذه شيئاً، فأخذ التلميذ يلتفت يميناً وشمالاً فيقول المدرس له: لا تلتفت يميناً وشمالاً، ثم يعود إلي تكملة الدرس، فإذا نقل ذلك الدرس، ونقل هذا النهى في أثنائه فإن من لم يعرف السبب يظن أن وقوع النهى فيه غير مناسب، أما من عرف ذلك فإنه يدرك وجه مناسبه.

٢ - أن النهى عن هذا الاستعجال قد وقع بين حبي العاجلة: حبها الذى

(١) لقد قيل فى ذلك: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»، انظر: البرهان في علوم القرآن (ج١/٣٦).

(٢) انظر فى تلك الأحاديث: صحيح البخارى بحاشية السندى (ج٣/٢١٠)، وكذا تفسير الطبرى (ج١٠/١١٧).

تضمنه قوله سبحانه: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ * ﴿تَلْوِيحًا﴾، وحبها الذي أذن به قوله: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ * ﴿تَصْرِيحًا﴾، وفي توسطه بين هذين الحبين تدرج ومبالغة في التقريع؛ إذ هو يدل على أن العجلة إذا لم تجز في القرآن وهو شفاء ورحمة فإنها لا تجوز من باب أولى فيما هو فجور وثبور. . فهذا النهى إذن هو استطراد يؤدي في موقعه مؤدى الاعتراض وأبلغ.

٣ - أن هذا النهى يرتبط بالآيتين السابقتين عليه: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (١٥)﴾ فكانه سبحانه يقول لنبى ﷺ: إذا كان غرضك من هذا التعجيل أن تعرفهم قبح ما هم عليه، فإن هذه المعرفة حاصلة عندهم، فلم يبق إذن لهذه العجلة فائدة!!

٤ - أنه يرتبط بقوله سبحانه: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (١٠)﴾ ، فكانه عز وجل يقول لنبى ﷺ: «إن الكافر يفر من الله تعالى إلي غيره، وأما أنت فكن كالمضاد له فيجب أن تفر من غير الله إلى الله، فلا تستعن في طلب الحفظ بالتكرار، بل اطلبه من الله تعالى».

٥ - أن النفس لما تقدم ذكرها في أول السورة: ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢)﴾ عدل في تلك الآيات إلي ذكر نفس المصطفى ﷺ على سبيل المقارنة، فكانه قيل: هذا شأن النفوس، وأنت يا محمد نفسك أشرف النفوس فلتأخذ بأكمل الأحوال^(١).

ولعلنا نلاحظ أن هذه الآراء - على كثرتها - لم تجب إجابة شافية عن التساؤل المطروح حول وجه المناسبة بين هذا النهى وسياق السورة: أما الأول

(١) انظر في هذه الآراء: الإتيان في علوم القرآن: (ج٢/ ١١٠-١١١)، والتفسير الكبير: (ج٣/ ٢٢٢ - ٢٢٣)، وروح المعاني: (ج٢٩/ ١٤٢ - ١٤٣).

(وهو ما رددته كثير من المفسرين) فلأنه لا يعدو أن يكون بياناً لسبب نزول الآيات، الأمر الذى يظل التساؤل معه وارداً عن وجه ارتباطها المعنوى - مع نزولها لهذا السبب - بما سبقها وما لحق بها من آيات فى سياق السورة، فأيات هذا الذكر الحكيم - كما قيل بحق - هى بحسب الوقائع المتفرقة نزولاً، وبحسب الحكمة فى سياقاتها ترتيباً^(١)، وأما بقية الآراء فلأنها (فضلاً عما فى كثير منها من تعسف كما أشار الحافظ ابن حجر^(٢)) لم تتمخض إلا عن مناسبات جزئية ترتبط الآيات الأربع فى ظل كل منها بآية بعينها أو بعنصر بذاته من عناصر السياق فى تلك السورة الكريمة، أى أن واحداً من هذه الآراء لم ينظر إلى هذا السياق بوصفه برمته وحدة كلية تتآزر جزئياتها وتتضافر عناصرها - بما فيها النهى عن العجلة - فى تأدية غرض واحد!!

وبداية نود الإشارة إلى أن هذا النهى لم يرد فى القرآن الكريم إلا فى موضع آخر خلاف هذا الموضع، وهو قوله جل شأنه فى سورة طه : ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (١١٤) ﴿٣﴾ [طه: ١١٤].

وبتأمل السياق الذى وردت عقبه تلك الآية يتبين لنا أنه يتشابه^(٣) إلى حد

(١) البرهان فى علوم القرآن : (ج١/ ٣٧).

(٢) انظر : فتح البارى : (ج٨/ ٥٤٩).

(٣) يلفت النظر أن النهى فى تلك الآية لا يتعلق بتحريك اللسان من أجل العجلة بالقرآن - كما فى آية القيامة - بل يتعلق بهذه العجلة ذاتها، ولعل السر فى هذه المخالفة يرجع إلى ما ذكره ابن عباس فى الحديث المروى عنه فى سبب نزول هذا النهى فى سورة القيامة حيث قال: «... فكان إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه كما قرأه» (انظر : فتح البارى ج١/ ٣٩) فمغزى ما ذكره ابن عباس أن النبى ﷺ كان قد توقف عن تحريك لسانه بالقرآن (وإن بقيت عادة التعجل لسيده) منذ نزول سورة القيامة السابقة على سورة طه فى ترتيب النزول.

كبير مع طبيعة السياق فى السورة التى نحن بصددھا من حيث دورانه حول يوم القيامة ووصفه لبعض مشاهده، وإخباره عن حقيقة المصير المحتوم لكل من المؤمنين به والممارين فيه : ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ۚ يَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ۖ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۖ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۖ لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۚ يَوْمَئِذٍ تَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ۚ يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ۚ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ۚ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ۚ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ۚ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۖ ﴿١١٤﴾ [طه : ١٠٢ - ١١٤].

إن دوران السياق حول يوم القيامة في هذين الموضعين اللذين ورد فيهما النهى عن التعجل بالقرآن ليشعر بأنه قد كانت هناك «علاقة ما» بين الأمرين فى نفس المصطفى ﷺ ، ولعل هذه العلاقة - والله أعلم - أن مرء الممتارين من مشركى قومه فى هذا اليوم قد كان من أقوى الأسباب أو المثيرات التى تدفعه إلى هذا التعجل ، ولعل مما يوضح هذه العلاقة أن هؤلاء المشركين كثيراً ما كانوا يلجئون فى ثنايا هذا المرء وإمعاناً فيه إلى تعجل هذا اليوم، وهذا ما أخبرت عنه آيات كثيرة ، منها على سبيل المثال قوله سبحانه : ﴿أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ الْآنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [يونس : ٥١] ، وقوله : ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ۚ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ ﴿١٨﴾

فكان تعجله بالقرآن قد كان بمثابة رد فعل لتعجلهم لهذا اليوم الذى يمترون فيه ، تشوقاً منه إلي مزيد من الوحي السماوى ، لعله يتلقى ما يدعمه فى استئصال بواعث هذا المراء من نفوسهم ، أو يبشره باقتراب معاجلتهم بما يتعجلونه^(١) .

ولعل ما يدعم هذه العلاقة كذلك أن النبى ﷺ لم يُنه عن التعجل إلا فى أربعة مواضع من القرآن الكريم ، جاء فى موضعين منها متعلقاً بالقرآن وهما الموضعان السابقان : ﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ [القيامة: ١٦] ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤] .

وجاء فى الموضعين الآخرين متعلقاً بمصير هؤلاء الممارين فى يوم القيامة، ومقترنا فى الوقت ذاته بما يطمئنه ﷺ - كيلا يتعجل - إلي اقتراب هذا المصير ﴿ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعِدُّ لَهُمْ عَذَابًا ﴾ [مريم: ٨٤] ، ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ... ﴾ [الأحقاف: ٣٥] .

هل نستطيع القول - فى ضوء ما تقدم - إن باعث هذه العجلة بصورتها فى نفسه ﷺ هو تعجل هؤلاء الضالين ليوم القيامة؟

(١) لقد اختلف رواة الحديث فى بيان السبب فى تعجله ﷺ بالقرآن، فلقد قيل : إنه بسبب رغبته فى زوال المشقة التى كان يعانيها عند نزوله ، وقيل كذلك : إنه بسبب خشيته أن ينساه ، وقيل أيضاً : إنه بسبب حبه إياه ، وقد أشار الحافظ ابن حجر إلي إمكانية الجمع بين هذه الأسباب قائلًا : «لا بعد فى تعدد السبب» ، انظر : فتح البارى (ج٨ / ٥٥٠) ، والأمر الذى تعيننا الإشارة إليه هنا هو أن هذه الأسباب مجتمعة لا تنفى السبب الذى نحن بصدد إثباته والذى يستطيع - دونها - الإجابة عن تساؤل مؤداه : لماذا لم يرد النهى عن هذا التعجل فى القرآن إلا فى هذين الموضعين الذى جاء فيهما مقترنا بذكر يوم القيامة؟

الواقع أن فى سياق السورة التى نحن بصددھا ما يدعم هذا القول ،
ولتجلیة ذلك نود أن نتأمل ما جرى علیه المفسرون فى تفسيرهم لقوله سبحانه
قبل نهى الرسول عن العجلة بالقرآن: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِفَجْرٍ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ
الْقِيَامَةِ *﴾ :

لقد اتفق هؤلاء المفسرون على أن الفعل «يفجر» فى الآية الأولى هو من
الفجور بمعنى الميل عن الحق والانبعاث فى الشهوات والمعاصى ، وأن لفظة
«أمامه» إنما تعنى الزمان لا المكان فى هذا السياق ، ثم اختلفوا بعد ذلك فى تفسير
المراد بالآية الكريمة تبعاً لاختلافهم فى تحديد مرجع الضمير المذكور فى هذه
اللفظة : وهل هو الإنسان المشار إليه فى الآية؟ أم هو يوم القيامة؟ أم هو الله
سبحانه وتعالى؟ فمن أقوالهم فى تفسير الآية :

- أن هذا الإنسان الذى ينكر البعث يريد أن يدوم على فجوره فيما يستقبله
من الزمان .

- أنه يقدم الذنب ويؤخر التوبة حتى يأتیه الموت على شر أحواله .

- أنه يريد الحياة ليتعاطى الفجور فيها .

- أنه يريد أن يكذب بما أمامه من البعث والحساب .

- أنه يريد شهواته ليفجر فى تكذيبه بالبعث وغير ذلك بين یدى يوم القيامة
وهو لا يعرف قدر الضرر الذى هو فيه .

- أنه يريد أن يعمل الفجور بين یدى الله تعالى وبمراى منه ومسمع ، ويطمع
فى أن لا يؤاخذه بذلك أو يجازیه بفجوره^(١) .

(١) انظر : الكشف : (ج٤/١٦٤) ، والتفسير الكبير : (ج١٥/٢١٨) ، والبحر المحیط : (ج٨/٣٨٥) ،
والمحرر الوجیز : (ج١٦/١٧٣) ، ومجمع البيان : (ج٦/١٢٣) ، والتحرير والتنوير :
(ج١٤/٢٤٢) ، ونظم الدرر : (ج٢١/٩٠) ، والجامع لأحكام القرآن : (ج١٩/٩٤) ، وروح
المعانى : (ج٢٩/١٣٨) .

ونود أن نبادر بالإشارة إلى أن الانبعاث فى الشهوات والمعاصى هو أحد معنيين تحتملهما دلالة الفعل «يفجر» فى الآية الكريمة؛ إذ إن هذا الفعل قد يكون من فجر فجوراً بهذا المعنى السابق الذى ركز عليه المفسرون، كما قد يكون من فجر الشيء يفجّره فجراً بمعنى شقه، يقول الراغب فى مادة هذا الفعل:

«الفجر: شق الشيء شقاً واسعاً كفجر الإنسان السكر، يقال: فجّرتَه فانفجر وفجّرتَه فتفجّر... والفجور شق ستر الديانة، يقال: فجر فجوراً فهو فاجر، وجمعه فجار وفجرة^(١)».

وجدير بالذكر أن الراغب أورد الآية الكريمة بين الشواهد التى ساقها على المعنى الثانى وردد فى تفسيرها بعض الأقوال السابقة، أى أنه كان يرى شأنه شأن غيره من المفسرين أن الإرادة التى تخبرنا عنها الآية هى - فحسب - إرادة الفجور!!

وفى تصوورى - والله أعلم - أن هذا المعنى الذى أغفله المفسرون (الفجر بمعنى الشق) هو الأقرب إلى تفسير الآية الكريمة ، وسوف يتبين لنا بعد قليل أنه الأكثر ملائمة لطبيعة السياق فى سورة القيامة ، فالضمير فى لفظة «أمامه» يعود على الإنسان الذى يمارى فى يوم القيامة ، أما هذه اللفظة ذاتها (وهى تعنى الزمان كما أسلفنا) فإنها تقع مفعولاً به لفعل الفجر بهذا المعنى كما وقعت لفظة اليوم مفعولاً به لفعل الخوف فى قوله سبحانه : ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ * [الإنسان: ١٠] ، ومغزى ذلك أن الآية الكريمة - إذا صح هذا الفهم - تصور تعجل هذا الإنسان ليوم القيامة، وتخبر عن أنه فى غمار هذا التعجل يود لو استطاع أن يشق حجب المستقبل أمامه كى يستطلع حقيقة هذا اليوم.

(١) المفردات : ٣٧٣ .

ومما يؤنس لفهم الآية الكريمة على هذا النحو - فضلاً عن وضوح المناسبة بينها وبين نهى النبي ﷺ عن التعجل بالقرآن - ما يلي :

[أ] - أن مادة (ف . ج . ر) لم ترد بصيغة الفعل في القرآن الكريم إلا بمعنى الشق، فلقد وردت مع اختلاف في الصيغة في تسعة مواضع خلافاً لهذا الموضع وهى قوله سبحانه :

- ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۖ ﴾ [الإسراء: ٩٠].

- ﴿ وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا ﴾ [الكهف: ٣٣].

- ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴾ [يس: ٣٤].

- ﴿ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١٢].

- ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴾ [الإنسان: ٦].

- ﴿ فَتَفْجَرِ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩١].

- ﴿ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴾ [الانفطار: ٣].

- ﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ﴾ [البقرة: ٧٤].

- ﴿ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [البقرة: ٦٠].

وإذا كانت صيغة الفعل من تلك المادة قد دلت في تلك المواضع التسعة على الفجر أو الشق بمعناه الحسى ، فإن ذلك يطمئن إلي القول بأنها فى الموضع العاشر الذى نحن بصدده قد وردت للدلالة على إرادة الفجر أو الشق لا على إرادة الفجور .

[ب] - قوله عز وجل بعد تلك الآية مباشرة إخباراً عن ذلك الإنسان

الذي يريد أن يفجر أمامه: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾* ، لقد ذكر المفسرون في موقع هذه الآية عدة آراء : فلقد قيل : إنها جملة حالية من الضمير العائد على الإنسان في «يفجر» وقيل أيضاً : إنها جملة مستأنفة جىء بها تعليلاً لإرادة هذا الإنسان الدوام على الفجور أو تعجباً من سؤاله عن وقت يوم القيامة ، وقيل كذلك : إنها بدل من جملة «يفجر أمامه»^(١) .

وعندي - والله أعلم - أن الرأي الأول هو أرجح هذه الآراء ، فالمعنى فيما نرجح هو أن هذا الإنسان حال سؤاله : أيان يوم القيامة يود لو استطاع أن يفجر أمامه أو أيامه المقبلة تعجلاً لهذا اليوم - ولعل مما يؤنس لهذا الرأي أن الرد على مثل هذا السؤال في القرآن الكريم قد جاء مقروناً في مواضع كثيرة بالإشارة إلى تعجل سائليه لذلك اليوم^(٢) ، ومن تلك المواضع قوله عز وجل :

- ﴿يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ (١٢) يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (١٣) ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (١٤)﴾ [الذاريات : ١٢-١٤] .

- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٧١) قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ (٧٢)﴾ [النمل : ٧١-٧٢] .

وقوله : ﴿... فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً (٥١)﴾ [الإسراء : ٥١]

وقوله : ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤٨) قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلَا

(١) انظر : روح المعاني : (ج٩/٢٩٨) ، والتحرير والتنوير : (ج١٤/٣٤٣) .

(٢) لعل من نافلة القول أن نشير إلى أن ما نلاحظه هنا من تضمن السؤال عن يوم القيامة معنى التعجل لا يتنافى مع ما أشار إليه غير واحد من المفسرين من أنه يتضمن معنى الاستبعاد؛ إذ من المسلم به أن تعجل الإنسان لشيء ما هو سبب إحساسه ببعده .

نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَفْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ ﴿٥٠﴾ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ آلَانَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٥١﴾ ﴿[يونس: ٤٨-٥١]

[ج] ولعل مما يدعم هذا الفهم قوله عز وجل بعد ذلك مباشرة: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ ﴿١٠﴾﴾ [القيامة: ٧-١٠].

لقد سيقّت هذه الآيات الأربع للرد على ذلك الإنسان الذي يريد أن يفجر أمامه سائلا أيا ن يوم القيامة، ولعلنا نلاحظ أنها قد عمدت في هذا الرد إلي مبادرته لا بموعّد الحدوﺚ الذي يتساءل عنه، بل بهذا الحدوﺚ ذاته متمثلاً في ثلاثة من مشاهدته: (برق البصر - وخسف القمر - وجمع الشمس والقمر)، ثم بالإخبار عن تساؤله المرعوب آنذاك (أين المفر)، ولعلنا نلاحظ أيضاً ذلك الإيقاع السريع الخاطف السارى في تلك الآيات (لقصرها من جهة، وانعدام حروف المد واللين في فواصلها وفي كثير من أجزائها من جهة أخرى) - ذلك الإيقاع الذي يخيل للقارئ أو السامع أن هذه المشاهد تتلاحق أو تتسابق سراعاً نحو هذا الإنسان، فإذا أضفنا إلي ذلك دلالة حرف «الفاء» الواقعة في صدر هذه الآيات على التتابع الفوري في الحدوﺚ، ثم إثارة ذلك الفعل الموحى بالسرعة الخاطفة (برق) في الإخبار عن أول مشهد - إذا أضفنا ذلك ترجح لدينا القول بأن هذه الآيات إنما سيقّت للرد على إرادة الفجر أو التعجل لا على إرادة الفجور والانغماس في المعاصي، أعنى أنها قد سيقّت لمجابهة ذلك الإنسان بأنه إنما يستبعد يوماً داني الحدوﺚ، ويتعجل أمراً معجلاً في ذاته... وأن إرادته المندفعة إلى الأمام نحو الفجر سوف تستحيل سريعاً إلى إرادة مندفعة إلى الخلف نحو الفرار!!

[د] أخيراً: ولعل مما يدعم هذا الفهم كذلك إيثار وصف الوجوه

بالبسر أو البسور في قوله سبحانه بعد ذلك بياناً لمصير هؤلاء الممارين في يوم القيامة: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۖ﴾ [القيامة: ٢٤].

لقد ردد غير واحد من المفسرين عند تفسيرهم لتلك الآية مقولة مؤداها: أن الباسل أبلغ أو أشد في تأدية معنى العبوس من الباسر، غير أنه لما كان الأول قد غلب استخدامه في الشجاع إذا اشتدت كلوحته فإن الآية قد عدلت عنه لإيهامه بذلك غير المراد^(١).

والواقع أن هذه المقولة محل نظر، فنحن لا نسلّم بأن لفظة الباسل - على إطلاقها - أبلغ في تأدية معنى العبوس من لفظة الباسر، وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن بلاغة اللفظة أو أبلغيتها إنما ترجع إلى مدى مواءمتها بظلالها وإيحائها الدلالية الخاصة لطبيعة السياق الذي ترد فيه، كما أننا لا نسلم - من جهة أخرى - بأن السر في إيثار الآية الكريمة لوصف الوجوه بالباسر هو - فحسب - لأن في الوصف بالباسل إيهاماً بغير المراد؛ إذ إننا لو سلمنا بذلك لسلمنا بالتبعية بأن هذا الإيثار ليست له أية مزية أخرى فوق عدم اللبس أو الإيهام!!

وفي تصوري - والله أعلم - أن الآية الكريمة قد أثرت وصف الوجوه بهذا الوصف (باسرة) لأن مادته اللغوية (فضلاً عن دلالتها على معنى العبوس) تدور حول معنى الاستعجال أو التعجل الذي هو محور من محاور السياق في سورة القيامة، ففي تلك المادة تقول معاجم اللغة:

البُسْرُ: الاستعجال بالشيء قبل أوانه، وبسر بسوراً : عجل، وبسر الرجل الحاجة: طلبها في غير أوانها، وبسر فلان النخلة: لقحها قبل أوان التلقيح،

(١) انظر: الكشف: (ج٤/١٦٥)، والتفسير الكبير: (ج١٥/٢٢٩)، وروح المعاني: (ج٢٩/١٤٦).

وبسر الدين: تقاضاه قبل حلول أوانه، وبسر القرحة: نكأها قبل النضج، وبسر السقاء: شرب من لبنه قبل أن يروب، وابتسر الفاكهة: أخذها غضة طرية، وابتسر الرأى: أبداه قبل نضجه، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴾ (٢٢)، أى أظهر العبوس قبل أوانه وفى غير وقته^(١).

وجدير بالذكر أن الراغب بعد أن أشار إلى دوران هذه المادة حول معنى الاستعجال تسأل عن سر إيثار وصف الوجوه بها فى الآية الكريمة قائلاً:

[فإن قيل: فقوله (ووجوه يومئذ باسرة) ليس يفعلون ذلك قبل الوقت، وقد قلت: إن ذلك يقال فيما كان قبل الوقت - قيل: إن ذلك إشارة إلى حالهم قبل الانتهاء بهم إلى النار، فخص لفظ البُسْر تنبيهاً أن ذلك مع ما ينالهم من بعد يجرى مجرى التكلف ومجرى ما يُفعل قبل وقته^(٢)].

ولعلنا نحس بما فى إجابة الراغب عن تساؤله السابق من غموض وبعد!! فنحن لا نرى وجهاً لتطبيق معنى البسر على حال هؤلاء الكفار يوم القيامة، وإلا فأى شئ يتعجلونه أو يتطلبونه قبل أوانه فى ذلك اليوم الذى لا يتوقعون فيه إلا سوء المصير ووخيم العاقبة؟!

لقد أخبرنا السياق الذى وردت فيه الآية عن مقولة هؤلاء الكفار يوم القيامة: أين المفر؟ الأمر الذى يترجح معه القول بأن وصف وجوههم بالبسر المتضمن لمعنى التعجل ليس إشارة إلى حالهم فى هذا اليوم - كما ذكر الراغب - بل هو إشارة إلى حالهم فى الدنيا كى تبرز المفارقة بين تعجلهم له قبل وقوعه دونما استعداد له أو إشفاق منه، وكلوحة وجوههم وتشبثهم بالفرار منه عند هذا الوقوع!!

(١) انظر المادة فى : لسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط.

(٢) المفردات : ٤٦.

... لعلنا عند هذا الحد نستطيع الإجابة عن التساؤل الذى طرحناه

في صدر هذا المبحث عن : وجه المناسبة أو الارتباط بين نهى النبى ﷺ عن التعجل بالقرآن وسياق سورة القيامة ؛ إذ بتأمل هذا النهى في ضوء ما سبق يتبين لنا أنه قد ورد فى ثنايا الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة ، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن رجحناه من أن هذا التعجل قد كان بما يلقيه على صدره ﷺ من همٍّ وأسى من أقوى بواعثه النفسية إلى التعجل - أدركنا أن الآيات الأربع التى تضمنت هذا النهى ليست مجرد استطراد تعوزه وسائل الاتصال بالسياق ، أو نتوء اعتراضى خارج عن مساره ، بل هى خيط أصيل فى نسيجه ، ولبنة أساسية من لبنات بنائه المحكم .

على أن فى هذا الموقع من السياق ما يدل على أن همَّ نفس النبى ﷺ بالتعجل على هؤلاء الكفار (الصورة الثانية من تعجله) إنما كان هو الآخر بمثابة رد فعل لتعجلهم ليوم القيامة ، وهذا التعجل هو ما يدل عليه دلالة ضمنية بطريق أسلوب القصر قوله عز وجل بعد ذكر مقدمات هذا اليوم : ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ۝١٢﴾ ثم قوله بعد ذكر مقدمات الموت : ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ۝٣٠﴾ ونود هنا أن نلاحظ :

- أن الرسول ﷺ لم يتوجه إليه الخطاب في تلك السورة إلا ثلاث مرات إحداها في النهى السابق والآخران في هاتين الآيتين .

- أن هذه المرات الثلاث أو الآيات الست قد وقعت جميعها بعد الإخبار عن تعجل الكافر ليوم القيامة وتساؤله الاستبعادى عن موعد وقوعه .

- أن نسق بناء الجملة المفيد لمعنى القصر فى الآيتين الأخريين هو عينه نسق بنائها فى قوله سبحانه فى آيات النهى : ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ

قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ ففيهما كما فى هاتين الآيتين تحقق معنى القصر عن طريق تقديم الجار والمجرور أو الخبر (إلى ربك - علينا) على المبتدأ أو اسم إن (المستقر - المساق - جمعه وقرآنه - بيانه) .

ولعلنا نستطيع القول فى ضوء هذه الملاحظات : إن تلك الآيات الست التى وردت عقب الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة قد سيقّت لتثبيت قلب النبى ﷺ ومطامنة خاطره فى مواجهة هذا التعجل ، فكأن هذه الآيات تقول له : تذر بالصبر على ما تكابده من مرء المشركين حول يوم القيامة ، ولا يدفعنك تعجلهم لوقوعه إلى تعجل نزول القرآن ، فإن المتكفل بإنزاله هو الخالق عز وجل لا أنت ، ولا إلى التعجل عليهم فإن إليه سبحانه - لا إليك - توقيت نهايتهم فى الدنيا ومستقرهم فى الآخرة .

إن التساؤل الذى يطرح نفسه علينا الآن هو: ما الغرض الذى سيقّت من أجله تلك السورة؟ وكيف تضافرت أو توحدت آياتها الأربعون - كل منها فى موقعها من السياق - فى سبيل تأديته؟

إن الغرض الذى سيقّت له السورة فيما نرى (استرشاداً بتأمل عناصر السياق واستثناساً بما سبق) هو : دحض صور المرء حول يوم القيامة، إقراراً لحقيقة هذا اليوم وتأكيداً لوقوعه من جهة، وطمأنة لخاطر الرسول ﷺ كيلا يدفعه ذلك المرء إلى التعجل بالقرآن أو على الممترين من جهة أخرى .

لقد كان لهذا الغرض - بغايته - دوره الفعال لا فى إشار وحدات السياق بظواهرها اللغوية أو الأسلوبية فحسب ، بل كذلك فى إشار ترتيبها فى ذلك النسق الخاص الذى تشابكت خلاله وتآزرت - بتلاقيها حول هذا الغرض - فى وحدة دلالة متماسكة .

وتجلية لمدى تآزر عناصر السياق فى تأدية هذا الغرض نود أن نتوقف قليلاً لاستنطاق الدلالة، أو استشفاف المغزى فى كل ظاهرة من الظواهر الأربع التالية:

أ - الترتيب المعكوس لأطوار الإنسان.

ب - أسلوب الاحتباك فى منتصف السورة.

ج - نفى القسم فى صور السورة.

د - تكرار الإضراب فى إثبات حقيقة البعث.



أ. الترتيب المعكوس:

لقد سار البيان القرآنى فى مواطن كثيرة على ذكر الأطوار التى تتعاقب على الإنسان - منذ أن يشاء الخالق عز وجل إيجاده من العدم - بحسب ترتيبها فى الحدوث (الحياة - الموت - البعث أو الحياة الثانية)، من ذلك على سبيل المثال قوله تبارك وتعالى:

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨] ، وقوله: ﴿ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [الجاثية: ٢٦] ، وقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴾ [الحج: ٦٦].

أما السياق الذى نحن بصدده فقد عكس هذا الترتيب، فبدأ أولاً بإثبات البعث: ﴿ أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * ﴾.

ثم ثنى بذكر حقيقة الموت: ﴿ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الشَّرَاقِيَ ﴾ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَالتَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (٢٩) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠).

ثم ختم بالحياة أو النشأة الأولى : ﴿ أَلَمْ يَكْ نُطْفَءَ مِنْ مِّنِي يُمْنِي ﴾ (٣٧) ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى (٣٨) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (٣٩) .

ولعل من اليسير - في ضوء ما تقدم - إدراك مدى مواءمة هذا الترتيب المعكوس لطبيعة السياق، فإذا كانت تلك السورة قد سيقّت - كما أسلفنا - لدحض المراء حول يوم القيامة، فلقد كان من الطبيعي لتحقيق هذا الغرض على أكمل وجه أن يبدأ سياقها بإثبات حقيقة البعث؛ إذ إنه أكثر هذه الأطوار الثلاثة تعرضاً لذلك المراء، وعلى هذا الأساس ذاته جاء الإخبار عن أول تلك الأطوار حدوثاً (النشأة الأولى) في خاتمة السورة، إذ إن أحداً من المشركين لم يجادل - أو لم يستطع المراء بالأحرى - في حقيقة إيجاده من العدم، وفي أنه قد كان بعد أن لم يكن، أما الموت فقد جاء ذكره وسطاً بين هذين الطورين، لا لتوسطه بينهما في واقع الأمر أو في ترتيب الحدوث فحسب، بل لتوسطه بينهما كذلك من حيث درجة تعرضه لمراء هؤلاء المشركين؛ لأنهم قد أقروا بحقيقة حدوثه من جهة، وجادلوا - امتداداً لمرائهم حول البعث - في حقيقة محدثة عز وجل من جهة أخرى ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ [الجاثية: ٢٤] .

ونود هنا أن نلاحظ أن تدرّج هذه الأطوار الثلاثة بحسب تعرضها لمراء المشركين (كثرة - فقلة - فانعداماً) قد واكبته وتساوقت مع دلالاته الظواهر التالية:

١ - التدرّج في تلبّث السياق إزاء هذه الأطوار: فبينما استغرق إقرار حقيقة البعث اثنتي عشرة آية (٣-١٥) استغرقت حقيقة الموت خمساً (٢٦-٣٠)، أما النشأة الأولى فلم تستغرق سوى ثلاث (٣٧ - ٣٩) .

٢ - تكرار لفظة الإنسان (المترى في يوم القيامة) في ثنايا إقرار حقيقة البعث، إشعاراً بتركز المراء وتعدد صورته حول هذه الحقيقة، فلقد ذكرت هذه

اللفظة في سياق السورة ست مرات جاءت خمس منها في آيات البعث، أما السادسة فقد وقعت بين آيات الموت وآيات النشأة الأولى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (٣٦).

٣ - التدرج في نسبة الأفعال إلى هذا الإنسان: فبينما أسندت إليه في آيات البعث خمسة أفعال مبنية للمعلوم (يحسب - يريد - يسأل - يقول - ألقى) أسند إلي ضميره فعل واحد في آيات الموت ﴿وَوَظَنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ﴾ (٢٨)، أما في آيات النشأة الأولى فلم يسند إليه أى فعل، حيث أوتر في تلك الآيات فعل التكوين وفعل الجعل (ألم يك نطفة - ثم كان علقة - فجعل منه الزوجين) وهما للخالق عز وجل وحده.

٤ - أخيراً، نود أن نلاحظ أن عدم مراعاة المشركين حول حقيقة النشأة الأولى لم يكن له أثر في تأخير الآيات الثلاث التي سبقت للتذكير بها إلى خاتمة السياق فحسب، بل لقد كان له أثره كذلك في أمرين هما:

* عدم إرداف تلك الآيات بخطاب النبي ﷺ كما أردفت آيات البعث وآيات الموت ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (١٢) - ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (٣٠) وقد سبق أن أشرنا أن خطابه ﷺ قد كان لطمأنة خاطره في مواجهة المراء.

* اتخاذ حقيقة هذه النشأة دليلاً دافعاً لتأكيد حقيقة البعث، وهذا ما يبدو جلياً في إرداف آياتها الثلاث بذلك الاستفهام التقريرى الذى ختمت به السورة ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (٤٠) !؟



ب. أسلوب الاحتباك:

تقول المعاجم اللغوية في مادة (ح . ب . ك) : الحبك: الشد والإحكام

وتحسين أثر الصنعة في الثوب، يقال: حبك الشيء حبكا: أحكمه ، وحبك العقدة: قوى عقدها ووثقها، والاحتباك: شد الإزار على الوسط، والتحيك: التوثيق، والحُبكة: بضم الحاء: هي الحبل الذي يشد به على الوسط^(١).

وبملحظ من هذه الدلالة فيما يبدو - كما سنرى بعد قليل - أطلق مصطلح «الاحتباك» في تراثنا البلاغى على كل أسلوب يراد فيه إقامة تقابل بين تعبيرين، غير أن هذا التقابل لا يتحقق - بسبب تبادلهما ظاهرة الحذف - على مستوي ظاهر العبارة أو البنية السطحية لهذا الأسلوب، ومن ثم فإن إدراكه أو تمثيل الغرض منه لا يتأتى إلا إذا استدللنا على المحذوف في كل من الطرفين بمقابله المثبت في الطرف الآخر، فالاحتباك هو - كما قيل في تعريفه^(٢) - : «أن يجعل الكلام شطرين ويحذف من كل منهما نظير ما يثبت في الآخر».

ومن أمثلة هذا اللون البلاغى في القرآن الكريم قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ (٦٧) [يونس: ٦٧].

ففى هذه الآية الكريمة يمتن الخالق سبحانه على عباده بنعمته عليهم فى آتى الليل والنهار، حيث جعل لهم الليل مظلمًا كي يظفروا فيه بالراحة والسكينة بعد عناء الحركة وشقاء الكدح فى سبيل الرزق أثناء النهار، وجعل لهم النهار مضيئًا كي تنهيا لهم فرص الحركة والعمل، وتستنير لهم سبل الانتشار والتقلب فى الأرض، ولعلنا نلاحظ أن الآية قد سلكت مسلك الاحتباك فى إبراز هذا التقابل - النافع للإنسان - بين الآيتين ، حيث حذفت من آية الليل سبب السكون (الإظلام) لدلالة وصف النهار بالضياء (مبصرًا) عليه، ثم حذفت مسبب الضياء

(١) انظر المادة فى لسان العرب ، والمعجم الوسيط ، وكذا : المفردات (١٠٦).

(٢) انظر : الوسيلة الأدبية (ج٢/١٤٦).

أو ما يترتب عليه (الحركة والانتشار فى الأرض) لدلالة السكون فى آية الليل (لتسكنوا فيه) عليه .

وتجدرا الإشارة هنا إلى أن مزية هذا الأسلوب أو قيمته الفنية لا تتمثل -
كما قد يتبادر إلى الذهن - فى كونه صورة من صور الحذف ولوناً من ألوان الإيجاز فى التعبير فحسب، بل إنها تتمثل كذلك فى أنه - فى موقعه - يكون بمسلكه الدلالى الخاص هو الأكثر ملاءمة للسياق ووفاء بالغرض المراد، فنحن حين نتأمل الآية السابقة يتبين لنا أن اللفظين اللذين أوثر ذكرهما (لتسكنوا - مبصراً) هما - معاً - ركيزة المعنى أو الغرض الذى سيقى لتأديته ، فإذا كان هذا الغرض كما أسلفنا هو امتنان المولى على عباده بنعمه عليهم فى قلب الليل والنهار، فإن مناط ذلك الامتنان فى أولهما هو المسبب لا السبب، وفى الثانى هو السبب لا المسبب، أو لنقل بتعبير آخر: إن النعمة الممتن بها فى آية الليل هى نعمة السكون لا الظلمة المهيئة له، وفى آية النهار هى نعمة الضياء لا الحركة المترتبة عليه .

الوظيفة التعبيرية لمثل هذا الأسلوب - إذن - هى التوصل من خلال
المزاوجة بين ظاهرتى الحذف والذكر إلى إبراز الخيطين الأصيلين اللذين ينعقد عليهما المعنى وتتوثق بهما علاقة التعبير بالغرض، فكأن اللفظين اللذين يؤثر ذكرهما فى طرفى التقابل (وهذا وجه تسمية هذا الأسلوب احتباكاً) هما بمثابة طرفى الحبكة التى لا تؤدى وظيفتها فى شد الوسط إلا بعد تلاقيهما وانعقادهما معاً .

فى ضوء هذا الاستطراد (الذى أحسنا بضرورته) نود أن نتوقف لاستجلاء دلالة هذا الأسلوب فى قوله عز وجل فى السورة التى نحن بصددھا: ﴿كَلَّا بَلْ

تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (٢١) ﴿١﴾ .

وتجدر الإشارة في البداية إلى أن هاتين الآيتين قد وقعتا في منتصف السورة تماماً؛ فقبلهما في السياق تسع عشرة آية، وبعدهما كذلك تسع عشرة آية ، ولعلمهما - والله أعلم بمبراده - قد وقعتا هذا الموقع لأن المعنى الذى تتمخضان عنه قد كان بمثابة المحور الذى تلتف حوله عناصر السياق في تلك السورة والنواة الأساسية للغرض الذى سبقت لتأديته، ولعل مما يدعم هذا التصور تحول مسار السياق عند هاتين الآيتين عن طريقى الأفراد والغيبة (أحسب الإنسان ... بل يريد الإنسان ... بل الإنسان على نفسه بصيرة) إلى طريقى الجمع والخطاب (كلا بل تحبون ... وتذرون) - فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن السياق قد عاد بعد هاتين الآيتين مرة أخرى إلى طريقى الأفراد والغيبة^(٢)، (وظن ... فلا صدق ولا صلى ، كذب وتولي ، ذهب ، ألم يك ...) أدركنا خصوصية الدور التعبيري الذى تنهض به هاتان الآيتان في سياق السورة الكريمة، فكأنهما في مسار هذا السياق - بهذا التحول - بمثابة الصورة التى يستدل بها السائر على معالم الطريق .

لقد سلكت الآيتان كما نرى مسلك الاحتباك في إبراز التقابل بين حب المشركين للعاجلة وإقبالهم عليها من جهة، وكراهيتهم للآخرة وتركهم لها من جهة أخرى؛ حيث أوثر في أولاهما ذكر الحب كى يدل على كراهيتهم للآخرة في الثانية، وأوثر في الثانية ذكر الترك كى يدل على إقبالهم على العاجلة في

(١) هذا على قراءة الفعلين بالتاء (تحبون - تذرون)، أما على قراءتهما بالياء فإن التحول أو الالتفات يكون عن طريق الأفراد إلى طريق الجمع فحسب .

(٢) فيما عدا قوله عز وجل : ﴿أُولَئِكَ فَأُولَئِكَ (٢٤) ثُمَّ أُولَئِكَ فَأُولَئِكَ (٢٥)﴾ ، فلقد خرجت هاتان الآيتان عن طريق الغيبة، غير أنهما سارتا على طريق الأفراد .

الثانية^(١). وبالتأمل نتبين قيمة إيثار ذكر الحب والترك (دون الإقبال والكراهية) فى هذا المسلك، تلك القيمة التى تتجلى فى ضوء ملاحظة ما يلى:

* أن الحب والترك - من جهة - هما ركيزتا المعنى المراد من هذا التقابل؛ فهما معاً قوام المسلك الضال الذى سلكه هؤلاء المشركون الممارون فى يوم القيامة، وهما معاً كذلك سبب العقابة الوخيمة التى تنتظرهم عند حلول هذا اليوم، تلك العقابة التى لا تترتب على مجرد إقبالهم على العاجلة وكراهيتهم للآخرة؛ لأن الإقبال على الدنيا دون حب لا يكون إثارة لها وانغماساً مطلقاً فى آنياتها الزائلة^(٢)؛ ولأن كراهية الآخرة لا تكون سبباً لشؤم العقابة وسوء المصير ما لم يستتبع الإعراض الكلى عنها والغفلة المطلقة عن الاستعداد لها.

* أن الحب والترك - من جهة أخرى - هما المحوران اللذان دارت حولهما عناصر السياق فى السورة الكريمة، فلقد كان حب المشركين للعاجلة - كما سيتضح لنا ذلك بعد قليل - هو فى النصف الأول من السياق مرد مرأئهم حول حقيقة البعث وتعجلهم ليوم القيامة، وسؤالهم المتكرر عن موعد حدوثه، أما تركهم للآخرة فقد ترتبت عليه أو انتظمت فى سلكه كل عناصر النصف الثانى من السياق^(٣)؛ فهذا الترك هو سبب تعلق نفوسهم بالترك هملاً دون تكليف أو حساب ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (٢٦)، وهو أيضاً السبب فى غفلتهم عن تذكر الموت أو النشأة الأولى وتركهم التأمل فيهما بوصفهما مقدمتين للآخرة، ودليلين دافعين على حتمية حدوثها، وهذا الترك كذلك هو سر تركهم

(١) انظر : نظم الدرر : (ج١/٢١٤).

(٢) لأن الإقبال فى تلك الحال لا يتنافى مع الإيمان بالآخرة والاستعداد لها بصالح الأعمال ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾ [القصص: ٧٧].

(٣) وهذا المسلك هو ما يصوره قوله سبحانه : ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٧].

الأعمال الصالحة المنجية فيها ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾ (١٣) ، وتركهم الإقبال عليها أو الاستجابة للتذكير الصادق بها، فهم لم يجعلوها - كالعاجلة التي يحبونها - نصب أعينهم وقبلة وجوههم، بل لقد استدبروها واستدبروا الداعين إلي التسليم بها، فجعلوهم كما جعلوها وراءهم أو من خلف ظهورهم ﴿وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾ (٣٢) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى (٣٣) ، ومن ثم كان جزاء وفاقاً لهذا الاستدبار أن يتوقعوا مدهامة العذاب لهم - عند حلولها - لا من الأمام بل من الخلف ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ (٢٤) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (٢٥) ؛ فالفاقرة هي كما قيل (١) قاصمة الظهر، يقال: فقرته الفاقة، أى نزلت به داهية عظيمة كسرت فقار ظهره!! . . . على هذا النحو دارت جل عناصر السياق فى تلك السورة حول حب المشركين للعاجلة وتركهم للآخرة، فكأن الحب والترك هما فى نسيج هذا السياق بمثابة خيطين أصيلين يتشابك أولهما مع بدايته (نفى القسم) ويتواصل الآخر مع نهايته (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) ويلتقيان (أو ينقصدان) عند المنتصف فى ثنايا هذا التقابل المائل فى الآيتين!!

* أن الحب والترك - من جهة أخيرة - هما الدليلان اللذان ارتكز عليهما السياق فى دحضه لمراء المشركين حول يوم القيامة (الغرض الذى سيقى من أجله السورة) وسوف نرى عند تأمل الإضراب المتكرر وجه الاستدلال بالحب فى أولى الآيتين، أما وجه الاستدلال بالترك فى الثانية فهو ما يتجلى فى ضوء ملاحظة أمرين :

الأول: إشار مادة الترك فى الفعل «وتذرون» دون أى مادة أخرى بديلة كالنفي أو الإنكار مثلاً (وتنفون - تنكرون).

(١) انظر: بصائر ذوى التمييز : (ج ٤ / ٢٠٩) ، والكشاف : (ج ٤ / ١٦٥ - ١٦٦) وتفسير أبى السعود : (ج ٩/ ٦٨).

الثانى: إيثار إيقاع هذا الفعل على «الآخرة» ذاتها لا على الاستعداد لها أو الإقبال عليها أو التأمل في مقدماتها، أو ما إلى ذلك من الأعمال التى لم يزاولها هؤلاء المشركون فعلاً كما أوضحنا فى الفقرة السابقة، ففى هذين الإيثارين - والله أعلم - إشعار بأن حقيقة الآخرة ماثلة حتى فى نفوس هؤلاء المشركين، لا يستطيعون لها دفعاً ولا يملكون إزاءها نفياً، وأن صور مراتهم فيها ليست فى حقيقة الأمر إلا محاولات يائسة لاقتلاع جذورها من دخائلهم؛ إذ من المسلم به أن مادة الترك إنما تعنى الطرح أو الاستدبار لا النفى أو الإنكار، ومغزى ذلك أن ترك هؤلاء المشركين للآخرة لا يعنى امّحاء صورتها فى نفوسهم، أو إلغاء وجودها فى بواطنهم، وإنما هو فى واقع الأمر دليل دامغ على حقيقة هذا الوجود!!

هل نستطيع القول فى ضوء هذه الآية الكريمة: إن السياق قد عمد فى إقراره لحقيقة الآخرة إلى تعرية نفوس الممارين فيها للكشف عن مثول تلك الحقيقة - على نحو ما - فيها؟ وهل يحق لنا أن نلاحظ أثر هذه التعرية فى طمأنة خاطر الرسول ﷺ كيلا تؤسبه كثرة المراء؟

لعل فى النقطتين التاليتين ما يدعم هذا القول.



ج - نفى القسم فى صدر السورة:

﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۖ﴾ (٢).

لقد تعددت صور الخلاف بين المفسرين حول هاتين الآيتين، فقد اتفقوا على أن «لا» فى الآية الثانية هى للنفى، أما فى الآية الأولى فقد اختلفوا حولها، فلقد قيل: - فى رأى - إنها زائدة كما زيدت فى قوله سبحانه: ﴿لَسَلَا يَعْلَمَ أَهْلُ

الْكِتَابِ ﴿ وَمَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ ﴾ ، وقيل - فى رأى ثان - : إنها لام الابتداء أشبعت فتحتها فظهرت الألف ، وأقسم خبر لمبتدأ محذوف ، والمعنى : لأننا أقسم ، وقيل - فى رأى ثالث - : إنها للنفى ، غير أن القائلين بهذا رأى قد اختلفوا فى تحديد المنفى بها ، فلقد قيل : إنها لنفى كلام سابق عليها ، كأن المشركين حين أنكروا البعث قيل لهم : لا ليس الأمر على ما ذكرتم ، ثم قيل : أقسم بيوم القيامة ، أى أن أصحاب هذا رأى يرون ما يراه أصحاب الرأين السابقين من أن الآية الكريمة قد سيقّت لإثبات الإقسام بيوم القيامة ، وعلى هذا الأساس قيل : إن الله عز وجل أقسم بيوم القيامة ولم يقسم بالنفس اللوامة ، وقيل فى رأى آخر : إن «لا» ليست لنفى كلام سابق على القسم بل هي لنفى القسم ذاته ، والتقدير : إني لا أقسم بيوم القيامة تعظيماً له ، فهو أعظم وأجل من أن يقسم عليه ، أو لا أقسم عليه لإثباته فهو أظهر وأجلى من أن يثبته القسم .

كما اختلفوا فى تفسير المراد بالنفس اللوامة : فلقد قيل : إنها كل نفس برّة كانت أو فاجرة ، وقيل أيضاً : هي النفس التّقية التي تلوم النفس العاصية يوم القيامة ، وقيل كذلك : هي النفوس الشريفة التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت فى الطاعة ، وقيل : بل هي نفوس الأشقياء ، فإنها تلوم نفسها على ما صدر منها من المعاصى يوم القيامة ، وقيل : هي نفس آدم ﷺ التي لم تزل تلوم على فعلها الذي خرجت به من الجنة .

كما اختلفوا كذلك حول وجه المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة (تبعاً لاختلافهم حول المراد بتلك النفس) ومما قيل فى ذلك :

(١) انظر فى وجوه الخلاف حول هاتين الآيتين : الكشف : (ج٤/١٦٣) ، والتفسير الكبير (ج٢٠/٢١٤ - ٢١٦) ، والبحر المحيط : (ج٨/٣٨٤) ، وروح المعانى : (ج١٩/١٣٥) ، ومشكل إعراب القرآن : (ج٢/٧٧٦) ، والمحرر الوجيز : (ج٦/١٧١ ، ١٧٢) ، والتحرير والتنوير : (ج١٤/٣٣٨ ، ٣٣٩) .

= أن النفس اللوامة هي صاحبة الفوز والنجاة فى يوم القيامة .

= أن المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفس اللوامة، أعنى سعادتها وشقاوتها .

= أن أكثر لوم النفس إنما يقع فى ذلك اليوم؛ فإن من طلبه الملك طلب عرض وحساب يلوم نفسه فى كونه لم يبالغ فى العمل بما يرضى الملك والإخلاص فى مولاته^(١) .

ولعلنا فى ضوء طبيعة الغرض الذى سبقت من أجله السورة، واستثناساً بما انتهينا إليه فى الفقرة السابقة، نستطيع وسط غبار هذا الخلاف المحتدم تلمس الطريق إلى فهم المراد من الآيتين الكريميتين، وإدراك مدى تأزرهما مع غيرهما من عناصر السياق فى وحدة دلالة متماسكة، فنحن نرجح القول بأن «لا» فى كلتا الآيتين لنفى القسم، كما نميل إلى رأى القائل بأن نفى القسم لا يفيد تعظيم المقسم عليه، بل يفيد تأكيد إثباته والإشعار بأنه - لثبوتة فى ذاته - لا يحتاج إلى قسم؛ إذ إن إثبات المعنى عن طريق نفيه هو أكد لثبوتة كما فى قولنا: لا أوصيك بفلان تأكيداً للتوصية، وقولنا: بغير يمين تأكيداً للشقة التى لا تحتاج معها إلى يمين^(٢) .

أما النفس اللوامة فلعل المراد بها فى هذا السياق - والله أعلم - نفس ذلك الإنسان الممارى فى يوم القيامة، والذى تكرر ذكره فى تلك السورة ست مرات جاءت أولها بعد ذكر هذه النفس مباشرة : ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (٣)، أما وصف هذه النفس بكونها «لوامة» ذلك الوصف الذى ينبئ عن التكرار والإعادة كما قيل . فهو للدلالة على أنها نفس حائرة قلقة لا يقر لها

(١) انظر : التفسير الكبير : (ج ٣٠ / ٢١٦) .

(٢) انظر : التفسير البيانى للقرآن . د/ عائشة عبدالرحمن (ج ١ / ١٦٦)، ونظم الدرر : (ج ١ / ٨٥) .

قرار، ولا تثبت بهذا الإنسان على حال ؛ فهي إذ تدفعه بحبها للعاجلة إلى المراء حول حقيقة الآخرة لا تستطيع أن تخدع ذاتها عن تلك الحقيقة الثابتة فيها برغم هذا المراء : ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ﴾ (١٤) ، ومن ثم يظل ذلك الإنسان فى صراع دائم بين حقيقة الآخرة التى يدركها وحب العاجلة الذى يدفعه إلى المماراة فيها.

إننا بناء على ذلك نستبعد الأقوال الثلاثة السابقة التى ذكرها المفسرون فى بيان المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة، فاللوم أو التلوم فيما نحس ليس وصفًا لحال تلك النفس عند تحدد مصيرها فى هذا اليوم (وهو ما دارت حوله تلك الأقوال)، بل هو وصف لتوترها وتقلب أحوال صاحبها فى الدنيا بسبب مثل حقيقة هذا اليوم فيها، ومؤدى ذلك أن السورة الكريمة إذ قيدت النفس فى تلك الآية بهذا الوصف إنما أرادت - تلبية للغرض المسوقة له - المبادرة بسوق أقوى الأدلة الداحضة لمراء المشركين حول يوم القيامة، فإذا كان فى نفى القسم بهذا اليوم فى أولى الآيتين تأكيد لحقيقته وحتمية حدوثه، فإن فى نفى القسم بالنفس اللوامة فى الثانية (وهذا فيما نرى وجه المناسبة بين الآيتين) تأكيداً لمثل هذه الحقيقة فى نفوس هؤلاء المشركين أو המתارين أعينهم، الأمر الذى يدمغ مرءاهم حولها ويقوضه من أساسه!!

وإذا كانت الآية الثانية قد أكدت من خلال نفى القسم ثبوت حقيقة الآخرة فى نفوس المشركين فإن الآيات التالية لها قد ارتكزت على هذا الثبوت فى تعريضها لمرائهم حولها، وهذا ما يتجلى من خلال تأمل الظاهرة التالية .



د. تكرار الإضراب:

لقد ورد حرف الإضراب «بل» ثلاث مرات في النصف الأول من السياق، وقع في أولها بعد الاستفهام التوبيخى عن ممارسة الإنسان في حقيقة البعث : ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (٣) ، وذلك في قوله سبحانه في الآية الخامسة ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (٥) ووقع في الثانية في صدر الآية الرابعة عشرة ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (١٤) ، ووقع في الثالثة مسبقاً بحرف الردع والزجر «كلا» في الآية العشرين ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (٢٠) .

وبداية نود الإشارة إلى أن أحداً من المفسرين لم يتوقف لبيان نوع الإضراب الثالث «كلا بل . . » وهل هو إبطالى أو انتقالى؟ أما الإضراب الثانى «بل الإنسان . . » فإن الذين تعرضوا له منهم رجحوا القول بأنه انتقالى لا إبطالى، ومن هؤلاء ابن عطية الذي ينص على أن قوله تعالى : (بل الإنسان) إضراب بمعنى الترك لا على معنى إبطال القول الأول^(١)، وقد أضاف كثير من هؤلاء المفسرين القول بأن الانتقال فى الآية الكريمة هو على معنى الترقى على أساس أن الحال التى تصورها أو تخبر عنها فى ذلك الإنسان هى أرقى من الحال التى تخبر عنها الآية السابقة عليها، والتقدير : ينبأ الإنسان بأعماله فى ذلك اليوم بل هو فى الحقيقة لا يحتاج إلى أن يخبره غيره فإنه يومئذ عالم بتفاصيل أحواله شاهد على نفسه^(٢)، أما الإضراب الأول : «بل يريد الإنسان . . » فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنه إبطال لإنكار البعث فى الآية السابقة عليه، والتقدير : دع تعنيفه على هذا الإنكار فإنه أشط من ذلك وأنى يرتدع وهو يريد ليدوم على فجوره^(٣)،

(١) المحرر الوجيز : (ج ١٦ / ١٧٥) .

(٢) انظر : روح البيان : (ج ١٠ / ٢٤٧) ، وتفسير أبى السعود : (ج ٥ / ٧٤) ، والتحرير والتنوير :

(ج ١٤ / ٣٤٧) .

وذهب آخرون إلى أنه لا يعنى الإبطال بل الترك والانتقال، يقول ابن جزى الكلبى فى ذلك: «ولست بل هنا للإضراب عن الكلام الأول بمعنى إبطاله وإنما هى للخروج منه إلى ما بعده»^(٢)، وهذا بعينه ما ارتضاه أبوحيان فى بيانه لمعنى الإضراب فى الآية الكريمة، فهو يقول فى تعقيبه على رأى الكشف: «وقال الزمخشري: بل يريد عطف على أحسب، فيجوز أن يكون مثله استفهاماً وأن يكون إيجاباً على أن يضرب عن مستفهم عنه إلى آخر أو يضرب عن مستفهم عنه إلى موجب... وهذه التقادير الثلاثة لا تظهر وهى متكلفة، بل المعنى الإخبار عن الإنسان من غير إبطال لمضمون الجملة السابقة»^(٣)...».

والحقيقة أننا مستأنسين بطبيعة الغرض الذى سبقت له السورة الكريمة وبما ألمحنا إليه فى الفقرة السابقة نرجح أن الإضرابات الثلاثة (لا الأول والثانى فحسب) لا تفيد معنى الإبطال بل الترك والانتقال. وأن الانتقال فى ثلاثتها (لا فى الثانى فقط) يتضمن معنى الترقى، ولتوضيح هذا وذاك، وتجلية طبيعة الدور الذى نهضت به تلك الظاهرة فى سياق السورة الكريمة نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن الإضرابات الثلاثة قد وقعت فى ثنايا الإخبار عن مرء الإنسان حول يوم القيامة، ذلك الإنسان الذى كرر ذكره فى الإضرابين الأولين (بل يريد الإنسان... بل الإنسان) وأسند الفعل إلي ضميره بعد الالتفات فى الإضراب الثالث (كلا بل تحبون).

* أن الجانب النفسى أو الشعورى لهذا الإنسان هو مناط هذا الإضرابات الثلاثة، فمتعلقاتها هى الأحوال الشعورية أو النزوعية التى تنضوى عليها نفس

(١) انظر: الكشف: (ج ٤ / ١٦٤)، وروح المعانى: (ج ٢٩ / ١٣٨).

(٢) كتاب التسهيل (ج ٤ / ١٦٤)، وانظر: المحرر الوجيز: (ج ١٦ / ٣٧١).

(٣) البحر المحيط: (ج ٨ / ٣٨٥).

هذا الإنسان، والتي يرتبط كل منها بصورة أو بأخرى بمرائه حول هذا اليوم،
 فبينما يخبرنا أولها عن حال الإرادة أو النزوع النفسى إضراباً عن حال الحسبان
 ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۖ﴾ (٣) ... بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ﴿٥﴾ ،
 يخبر أوسطها عن حال ثالثة هي حالة العلم أو الإدراك اليقيني ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى
 نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۖ﴾ (١٤) ، كما يخبر الأخير عن حال رابعة هي حال الحب ﴿كَلَّا بَلْ
 تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ۖ﴾ (٢٠) ، وبالتأمل يتبين لنا أن كل حال لاحقة من تلك الأحوال لا
 تنفى وجود سابقتها (الأمر الذى يترجح فى ضوءه كون الإضراب انتقاليًا لا
 إبطاليًا)؛ إذ إن ما يريده السياق من إبراز تلك الأحوال هو الإخبار عن مثولها
 مجتمعة - رغم التباین بينها - فى نفس هذا الإنسان، الأمر الذى يعنى قلق هذه
 النفس وتوترها بسبب تقلبها بين تلك الأحوال، فكأن السورة الكريمة قد أرادت
 من خلال ظاهرة الإضراب المتكرر تفصيل الأسباب التى جعلت نفس هذا
 الإنسان (لوامة).

* أن هذه الأحوال النفسية الأربع (الحسبان - الإرادة - اليقين - الحب) قد
 رتبت فى نسق تطورى صاعد تنعكس فى ثناياها طبيعة الترقى الذى تفيدته ظاهرة
 الإضراب من جهة، والمنهج الذى سلكه السياق فى إبطال مرائهم حول يوم
 القيامة من جهة أخرى... ولتجلية طبيعة هذا النسق نود أن نتوقف قليلاً إزاء
 دلالة كل حال من تلك الأحوال:

١- الحسبان:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۖ﴾ (٣) .

وبداية نود أن نلاحظ أنه: بينما أوتر فعل الحسبان فى تلك الآية للتعبير
 عن جدل ذلك الإنسان فى حقيقة البعث أو الآخرة - أوتر فعل الظن فى آية
 لاحقة للتعبير عن توقعه الموت أو الفراق فى لحظات الاحتضار ﴿وَوَظَنَّ أَنْهُ الْفِرَاقُ

(٢٨) ﴿ - يقول الراغب فى التفرقة بين هاتين المادتين : «الحسبان أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر الآخر بباله فيحسبه ويعقد عليه الإصبع ، ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك ويقارب ذلك الظن ، لكن الظن أن يخطر النقيضين بباله فيغلب أحدهما على الآخر^(١) ، ولعلنا نستطيع القول فى ظل هذا الفارق : إن فى إثثار أولى الآيتين لفعل الحسبان (دون فعل الظن أو العلم مثلاً) إشعاراً بأن وراء ذلك الإنسان فى حقيقة البعث أو الإحياء بعد الموت لا يعززه يقين راسخ فى أرجاء نفسه ، إذ إن هذه الحقيقة ماثلة بالرغم عنه - لوضوح أدلتها اليقينية فى تلك النفس - ، غير أنه يتجاهلها أو يتغافل عنها فلا يخطرها أو يخطر أدلتها بباله عندما يندفع نحو هذا المرء : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) (يس : ٧٨) .

٢. الإرادة :

﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (٥) .

لقد سبق أن رجحنا أن الفعل «يفجر» فى الآية الكريمة هو من الفجر (الدال على تعجل هذا الإنسان ليوم القيامة) لا من الفجور ، وهنا نضيف أن فى إيقاع فعل الإرادة على هذا الفعل تعرية لحال نفسية أدل من سابقتها (الحسبان) على مثل حقيقة الآخرة فى نفس هذا الإنسان ؛ فالإرادة - كما يقول الراغب - «منقولة من راد يرود إذا سعى فى طلب شيء ، والإرادة فى الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل ، وجعل اسماً لنزوع النفس إلى الشيء...»^(٢) ، ومغزى ذلك أنه إذا كانت حال الحسبان تعرى إغفال ذلك الإنسان لحقيقة الآخرة الماثلة فى نفسه ، فإن حال الإرادة تعرى قلقه النفسى بسبب هذا المثل - ذلك القلق الذى يقض مضجعه فيحرك فى نفسه داعية النزوع إلى تعجل يوم القيامة ، شأنه فى ذلك

(١) المفردات (١١٨/١١٩) ، وانظر : الفروق اللغوية : (٧٩ - ٨٠) .

(٢) السابق : (٢٠٦) .

شأن الطالب المهمل الذى يتعجل يوم الامتحان فى محاولة يائسة للتخلص من شبحه المخيف الجاثم على صدره!!

٣- اليقين:

﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ (١٤) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (١٥)﴾ .

لقد تعددت وجوه اختلاف المفسرين حول هاتين الآيتين : لقد اختلفوا فى إعراب الآية الأولى ، ف قيل فى رأى : إن الإنسان مبتدأ وبصيرة خبره ، وعلى نفسه متعلق ببصيرة بتقدير على أعمال نفسه ، وقيل فى رأى آخر : إن بصيرة مبتدأ ثان والمراد به قرين الإنسان من الحفظة ، وعلى نفسه خبر المبتدأ الثانى مقدم عليه ، ومجموع الجملة خبر عن المبتدأ الأول (الإنسان) ، واختار أبو حيان - فى رأى ثالث - أن تكون بصيرة فاعلاً بالجار والمجرور وهو الخبر عن الإنسان ، كما اختلفوا كذلك حول معنى بصيرة ، ف قيل : إنها تعنى الحجة ، والتقدير : بل الإنسان حجة وبينه واضحة على نفسه ، وقيل : إنها تعنى الشاهد ، والمراد شهادة جوارح الإنسان عليه يوم القيامة ، وقد استدل أصحاب هذا الرأى بقوله عز وجل : ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٤)﴾ [النور: ٢٤] ، كما اختلفوا أيضاً حول الهاء فى «بصيرة» ف قيل : إنها هاء المبالغة كالهاء فى قولهم : داهية وعلامة وراوية ، وقيل : إنها تاء التأنيث ، على أساس أن اللفظة نعت لاسم مؤنث ، والتقدير : عين بصيرة أو حجة بصيرة ، كما اختلفوا حول معنى لفظة «معاذيره» ف قيل : هى جمع معذرة أو اسم جمع لها ، والمعنى أن الإنسان وإن اعتذر عن نفسه وجادل عنها وأتى بكل عذر وحجة فإنه لا ينفعه ذلك ، لأنه شاهد على نفسه ، وقيل : المعاذير الستور واحداها معذار ، وهذا القول هو ما ذهب إليه الضحاك والسدى والفراء والمبرد وغيرهم ، والمعنى عليه : أن الإنسان وإن أسبل الستر ليخفى ما يعمل فإن نفسه شاهدة عليه^(١) .

(١) انظر فى هذا الخلاف : التفسير الكبير : (ج ٣٠ / ٢٢١ - ٢٢٢) ، والبحر المحيط : (ج ٨ / ٣٨٦ =

وقبل أن نختار الرأي الذي نرتضيه في كل وجه من وجوه هذا الخلاف

نود الإشارة إلى أن المفسرين قد اتفقوا - برغم هذا الخلاف المحتدم - علي أن الآيتين الكريميتين تصفان حال هذا الإنسان يوم القيامة، وأن الإضراب في أولاهما هو عن مضمون الآية السابقة عليها ﴿يُنَبِّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ (١٣)، وأن المعنى هو : ينبا الإنسان بأعماله، بل فيه ما يجزئ عن الإنباء؛ لأنه في هذا اليوم يكون عالماً بتفاصيل أحواله شاهداً على نفسه بما عملت.

والواقع أن السياق لا يأبى - بل لعله يرجح - القول بأن هاتين الآيتين تصفان

حالة من الأحوال التي تنطوي عليها نفس هذا الإنسان في الدنيا، وأنهما بذلك تمثلان حلقة في سلسلة ذلك الإضراب الذي تكرر في النصف الأول من سياق السورة في سبيل تعرية نفس هذا الإنسان، والكشف عن أحوالها وحقيقة دخائلها، دحضاً لمرائه حول يوم القيامة.

إننا بناء على هذا الرأي الذي نميل إليه في فهم الآيتين وفي تصور علاقتهما

بالسياق نرجح في إعراب أولاهما الرأي القائل بأن الإنسان مبتدأ، وبصيرة خبر، وعلى نفسه متعلق ببصيرة، غير أنا لا نرى ما يراه أصحاب هذا الرأي من أن ثمة مضافاً محذوفاً قبل النفس، والتقدير: على أعمال نفسه، فالتعلق فيما نرى هو تعلق البصر أو البصارة بالنفس ذاتها، وأما «بصيرة» فإننا نرجح القول بأن الهاء فيها للمبالغة، وكذا القول بأن معناها: شاهد أو مراقب، غير أنا نحس - والله أعلم - أنها بهذا القول لا تخبر عن شهادة الجوارح على الإنسان يوم القيامة بل عن شهادة هذا الإنسان على خبيثة نفسه في الدنيا، أعني مراقبته أو إدراكه

= (٣٨٧)، وروح المعاني: (ج٢٩/ ١٤٠ - ١٤١)، والمحزر الوجيز: (ج١٦/ ١٧٥)، والجامع لأحكام القرآن: (ج١٩/ ٩٩ - ١٠١)، وتفسير القرآن العظيم: (ج٤٤٩/ ٤)، وروح البيان: (ج٤٢٧/ ١٠).

اليقيني للحقيقة الماثلة فيها، والتي يحاول بمرائه جاهداً إخفاءها، وأما «معاذيره» فإننا نرجح بصدددها الرأى القائل بأنها تعنى الستور، ولعل فى الفعل «ألقى» ما يدعم هذا الترجيح؛ إذ إن الإلقاء هو أكثر ملاءمة للستور لا للأعدار، والمراد بالمعاذير - بهذا المعنى - هو صور مرآة هذا الإنسان حول يوم القيامة، والتي قد تستر دخيلته وحقيقته ما تنطوى عليه نفسه تجاه هذا اليوم عن الآخرين.

الآيتان الكریمتان فى ضوء ما تقدم - إذن - تخبران عن أكثر أحوال هذا الإنسان تعرية لمرائه حول حقيقة الآخرة، أعنى حاله عندما يثوب إلى نفسه فيصبح فى مواجهة صريحة معها لا مع الآخرين، لقد رصدت حال الحسبان غفلته عن مثول هذه الحقيقة التى يمارى حولها فى نفسه، ثم كشفت حال الإرادة عن قلقه أو توتره النفسى بسببها، أما تلك الحال فقد فضحت إدراكه اليقيني لعبثية مرآته حولها، وإحساسه بأن كل صور هذا المرآة ليست إلا ستوراً لا تحجب وعيه بها ولا تخدعه - وإن حاول بها خداع الآخرين - عن إدراكها.

ما سبب مرآة هذا الإنسان - إذن - فى حقيقة تدركها نفسه وتعيها بصيرته؟

إنه حب العاجلة...سبب البوار والخسران!!



٤. الحب:

﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾.

لقد انتهى عند هذه الآية الكريمة - التى وقعت فى نهاية النصف الأول من السياق - خيط الإضراب المفيد فى خطواته الثلاث لمعنى الترقى، وقد اقترن حرف الإضراب فيها كما نرى - خلافاً للإضرابين السابقين - بأداة الردع والزجر «كلا»، ولعل هذا وذاك - والله أعلم بمراده - للإشعار بأن حب هذا الإنسان لعاجلته هو

أشد أحواله النفسية خطراً وأبعدها أثراً فى ضلال موقفه من الآخرة . . . إنه يعلم - فى قرارة نفسه - بأن ثمة آخرة (لإدراكه لحقيقة الموت الذي يتخطف الأحياء من حوله من جهة، ثم تيقُّنه من حقيقة إحيائه بعد عدم من جهة أخرى)، غير أن علمه بها يظل بسبب حبه للعاجلة عاجزاً سلبياً لا يدفعه إلى الاستعداد لها بالأعمال الصالحة ، بل إن هذا الحب ليحفزه على النقيض من ذلك إلى المراء حول حقيقتها - غافلاً أو متغافلاً عنها - حيناً ، ثم إلى تعجلها - حال تذكرها - فى محاولة للروغان أو التخلص منها حيناً آخر . . . وهكذا تظل نفس هذا الإنسان (اللؤامة) تتقلب بين أحوالها الثلاث السابقة ، وكأنها فى هذا التقلب تدور فى خط دائرى محوره حب العاجلة .

بقى أن نلاحظ أن الخط التطورى الذي سلكه الإضراب فى ترتيب هذه الأحوال الأربع (الحسبان - الإرادة - العلم أو اليقين - الحب) قد واكبه وتآزر معه خط تطورى مواز فى نسق التعبير أو طريقة بناء الجملة:

فبينما جاءت حال الحسبان فى صيغة الاستفهام الإنكارى المناسب لحال الغفلة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۖ﴾ (٣) .

جاءت حال الإرادة فى الإضراب الأول بصيغة المضارع الموائمة بدلالاتها على التجدد لمعنى القلق وعدم الاستقرار النفسى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۖ﴾ (٥) .

وجاءت الحال الثالثة فى الإضراب الثانى بصيغة الجملة الاسمية الملائمة بدلالاتها على الثبوت؛ لثبوت العلم ورسوخ الحقيقة المدركة فى النفس: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۖ﴾ (١٤) .

أما الحال الرابعة فى الإضراب الأخير «الحب» فقد حدث التحول فى مسار

السياق عندها - كما أسلفنا - عن الأفراد والغيبة إلى الجمع والخطاب: ﴿كَأَبَلُ
تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (٢٠).

ذلك التحول اللافت إلى عمق تجذر هذا الحب في نفوس هؤلاء المشركين،
ومدى فعاليته في مراتبهم حول يوم القيامة.



المبحث الثاني



تناسب الفواصل القرآنية (إيقاع وتعبير)

تعليق على أحكام هذا التناسب
لدى ابن الصائغ الحنفي



أشار السيوطى فى كتابه : (الإتقان فى علوم القرآن) إلى أن ابن الصائغ^(١) الحنفى قد ألف فى تناسب الفواصل القرآنية كتاباً أسماه «إحكام الراى فى أحكام الآى» قال فيه :

«اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول، وقد تتبعنا الأحكام التى وقعت فى أواخر الآى مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيف عن الأربعين حكماً..^(٢)».

وبتأمل الأحكام التى أوردها ابن الصائغ بعد هذا النص يتبين لنا أن كل طائفة منها تنطوى تحت إحدى الظواهر التعبيرية^(٣) التالية :

أ. التقديم أو التأخير :

* تقديم المعمول على عامله ، أو على معمول آخر أصله التقديم ، أو على الفاعل .

* تقديم ما هو متأخر فى الزمان .

* تقديم الفاضل على الأفضل .

* تقديم الضمير على ما يفسره .

(١) هو شمس الدين محمد بن عبدالرحمن بن على بن أبى الحسن الزمردى بن الصائغ المتوفى سنة ٧٧٦هـ. نسبت إليه كتب التراجم غير الكتاب الذى نحن بصدده (والذى لا يزال مفقوداً حتى الآن) عدة مؤلفات فى النحو والحديث والفقه، من أشهرها : شرح الألفية لابن مالك، والتذكرة النحوية، والمرقاة فى إعراب لا إله إلا الله ، والمباني فى المعانى ، والمنهج القويم فى القرآن العظيم، انظر : شذرات الذهب : ج ٦ / ٢٤٨ ، والدرر الكامنة : ج ٣ / ٥٠٠ .

(٢) الإتقان فى علوم القرآن : ج ٣ / ٢٩٦ .

(٣) لقد اقتضى تصنيف تلك الأحكام بحسب الظواهر التى تدرج تحتها عدم الالتزام بالترتيب الذى وردت به لدى ابن الصائغ ، وقد اكتفينا هنا بإيراد هذه الأحكام مجردة من شواهد القرآنية ؛ لأننا سوف نتعرض - بعد قليل - لكثير من تلك الشواهد .

* تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة.

* تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ.

ب. الحذف أو الزيادة:

* حذف ياء المنقوص المعرف.

* حذف ياء الفعل غير المجزوم .

* حذف ياء الإضافة.

* حذف المفعول.

* حذف متعلق اسم التفضيل.

* حذف الفاعل ونيابة المفعول.

* زيادة حرف المد أو إبقاؤه مع الجازم.

* إثبات هاء السكت.

ج. العدول عن النمط:

* الاستغناء بالإفراد عن التثنية أو الجمع.

* الاستغناء بالتثنية عن الإفراد أو الجمع.

* الاستغناء بالجمع عن الإفراد.

* إيقاع حرف مكان غيره.

* إيراد الجملة التي رُدَّ بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية

والفعلية.

* إيراد أحد جزأى الجملتين على غير الوجه الذي أورد نظيره عليه من

الجملة الأخرى .

* إيراد أحد القسمين غير مطابق للآخر .

* إجراء غير العاقل مجرى العاقل .

* إيقاع مفعول موقع فاعل .

* إيقاع فاعل موقع مفعول .

* إيقاع الظاهر موقع الضمير .

د. توجيه الاختيار بين البدائل^(١) :

* إيثار تذكير اسم الجنس أو تأنيثه .

* اختصاص كل من المشتركين بموضع .

* الاختصار على أحد الوجهين اللذين قرئ بهما فى السبع فى غير ذلك .

* إيثار أغرب اللفظين .

* الإتيان بصيغة المبالغة - دون صيغة اسم الفاعل - فى بعض المواضع .

* إيثار بعض أوصاف المبالغة دون بعض .

* تغيير بنية الكلمة .

هـ. ارتكاب الضرورات:

* صرف ما لا ينصرف .

(١) يلاحظ أن الأحكام التى تدرج تحت هذه الظاهرة ليست من باب ما يسميه ابن الصائغ «مخالفة الأصول»، فكل من تذكير اسم الجنس وتأنيثه - على سبيل المثال - هو أمر سافغ يقره نظام اللغة، ومن ثم فإن إيثار أحدهما فى تعبير ما لا يعد خروجاً عن أصل .

* إمالة ما لا يمال .

* الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه .

* الفصل بين الموصوف والصفة .

* الجمع بين المجرورات^(١) .

والأمرا لا الفت للانتباه: أن ابن الصائغ فى استقرائه لتلك الظواهر أو الأحكام قد ركز - فحسب - على إبراز دورها الإيقاعى فى تحقيق تناسب الفواصل ، أما دورها المعنوى أو التعبيرى المائل فى تناسب الفاصلة بهذا الحكم أو ذاك مع الآية التى ذيلت بها والسياق الذى وردت فيه ، فهو ما أغفله فى تتبعه لشواهد تلك الأحكام .

أجل ، لقد أشار ابن الصائغ إلى هذا الدور حين صرح عقب سرده لتلك الأحكام بقوله : « لا يمتنع فى توجيه الخروج عن الأصل فى الآيات المذكورة أمور أخرى مع وجه المناسبة ، فإن القرآن العظيم كما جاء فى الأثر لا تنقضى عجائبه^(٢) » .

غير أنه مع إشارته تلك لم يتوقف إزاء آية واحدة من الآيات التى استشهد بها (والتى بلغت بضعا وستين آية) كى يبين فى إثارة فاصلتها على النحو الذى وردت به وجهاً آخر سوى مراعاة المناسبة ، الأمر الذى يدل بوضوح على أن هذه المراعاة فى نظره هى عمدة خروج الفواصل فى تلك الآيات عن الأصل ، هذا فضلاً عن أن فى تصدير تصريحه السابق بعبارة « لا يمتنع . » ما يشى بأن بعض

(١) انظر هذه الأحكام فى : الإتيان فى علوم القرآن: ج٣/٢٩٦-٣٠١ ، ومفتاح السعادة ج٢/٣٤٦ ، والفاصلة فى القرآن (٥٤-٥٦) .

(٢) السابق : نفسه .

هذه الفواصل فى نظره - إن لم يكن أكثرها - لا وجه للخروج عن الأصل فيها إلا تلك المراعاة، بل إن ذلك بعينه هو ما صرح به ابن الصائغ نفسه عند استشهاده لأحد تلك الأحكام، وذلك حيث يورد قوله عز وجل: ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ﴾ [النجم: ٢٥] - شاهداً على حكم تقديم ما هو متأخر فى الزمان، ثم يعقب عليه قائلاً فى حسم: «ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى».

وجدير بالذكر أن ابن الصائغ لم يتفرد بإغفال القيمة التعبيرية لمثل تلك الظواهر التى تماثلت بها بعض الفواصل القرآنية، بل لقد شاركه فى ذلك وسبقه إليه غير واحد من البلاغيين والمفسرين، حيث توقفوا فى توجيه كثير منها عند مجرد الإشارة إلى أثرها فى «رعاية الفاصلة»، أو إيقاع المناسبة بين الفواصل^(١) ومن ثم فإننا إذ نتناول مسلك ابن الصائغ - فى بحثنا هذا - بالتعليق إنما نتناوله بوصفه ممثلاً لذلك الاتجاه الذى لقى فى تراثنا - على قصوره كما سنرى - قدراً من الذبوع.

ولعل من المناسب هنا أن نتوقف قليلاً مع أبى زكريا الفراء (ت ٢٠٧ هـ) لوضوح هذا الاتجاه لديه من جهة ، ولتأثر ابن الصائغ به - كما سنرى - فى تتبعه لأحكام المناسبة من جهة أخرى.

لقد كانت المحافظة على «رؤوس الآيات» هى الوجه الذى اكتفى الفراء بتريده فى أكثر من موطن فى كتابه المعروف «معانى القرآن» - تفسيراً للفاصلة تارة، وتبريراً لخروجها عن الأصل تارة ثانية، وترجيحاً لقراءتها على وجه من وجوه القراءات دون آخر تارة ثالثة:

(١) انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم (١٠٠ - ١٠٤)، والمثل السائر (١٧٨ - ١٨٠) والإيضاح فى علوم البلاغة (١١٧، ١١٨)، والبرهان فى علوم القرآن (ج ١/ ٦٠-٦٧).

* فعند تناوله - على سبيل المثال - لحذف المفعول في قوله عز وجل : ﴿ مَا
وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴾ [الضحى: ٣] - يقول : « . . يريد وما قلاك ، فألقيت
الكاف كما نقول : قد أعطيتك وأحسن ، ومعناه أحسنت إليك ، فنكتفى بالكاف
الأولى من إعادة الأخرى ؛ ولأن رؤوس الآيات بلياء ، فاجتمع ذلك فيه »^(١) .

* وعند تفسير قوله عز وجل : ﴿ وَاللَّيْلُ إِذَا يَسَّرَ ﴾ [الفجر: ٤] يقول :
« قرأ القراء «يسرى» بإثبات الياء ، و«يسر» بحذفها ، وحذفها أحب إلى لما شاكلتها
رؤوس الآيات ؛ ولأن العرب قد تحذف الياء ، وتكتفى بكسر ما قبلها - أنشدني
بعضهم :

كفاك كف ما تليق درهما . . . جوداً وأخرى تعط بالسيف الدما..^(٢)

* وفي تثنية الجنة في قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ﴾ [٤٦]
[الرحمن: ٤٦] ، يقول :

« ذكر المفسرون أنهما بستانان من بساتين الجنة ، وقد يكون في العربية جنة
تثنيتها العرب في أشعارها ، أنشدني بعضهم :

ومهمين قدفين مرنين . . . قطعته بالأم لا بالسمتين

يريد مهمها وسمتاً واحداً ، وأنشدني آخر :

يسعى بكيداء ولهزمين . . . قد جعل الأرطاة جنتين

وذلك أن الشعر له قوافٍ يقيمها الزيادة والنقصان ، فيحتمل ما لا يتحملة
الكلام^(٣) .

(١) معاني القرآن : (ج ٣ / ٢٠٦) .

(٢) السابق : (١١٨) .

(٣) السابق : (١١٨) .

فالفراء فى هذه النصوص - ونظائرها كثيرة فى كتابه^(١) - لم يكن معنيا بغير
المشاكلة الإيقاعية بين الفواصل أو رؤوس الآيات ، فتلك المشاكلة عنده هى مرد
ظواهر الزيادة أو الحذف أو العدول فى أواخر الآيات، أما مدى معاضدة هذه
الظاهرة أو تلك للمعنى ، فقد أغفله الفراء إغفالا تجلت خطورته فى ذلك الرأى
الغريب الذى أجازته فى تفسير آية الرحمن، وهذا ما أنكره عليه ابن قتيبة حيث
يقول - معقباً على هذا الرأى - :

«.. وهذا من أعجب ما حمل عليه كتاب الله، ونحن نعوذ بالله من أن
نتعسف هذا التعسف، ونجيز على الله - جل ثناؤه.. الزيادة والنقص فى الكلام
لرأس آية.. وكيف يكون هذا وهو تبارك اسمه يصفهما (الجتين) بصفات الاثنين
فقال: «ذواتا أفنان»؟! ولو أن قائلا قال فى خزنة النار: إنهم عشرون وإنما
جعلهم تسعة عشر لرأس الآية، كما قال الشاعر: نحن بنو أم البنين الأربعة،
وإنما هم خمسة فجعلهم للقافية أربعة - ما كان فى هذا القول إلا كالفراء^(٢)!!» .

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أنه رغم بعد القول بأن تشنية
الجتين فى آية الرحمن ليست على حقيقته، فإن ابن الصائغ قد استند إليه (متأثراً
بالفراء فى ذلك ومتغاضياً فيما يبدو عن نقد ابن قتيبة له) واستشهد بتلك الآية
وحدها على حكمين من أحكامه الأربعين:

أولهما: - وهو رأى الفراء - : الاستغناء بالتشنية عن الإفراد.

والثانى: الاستغناء بالتشنية عن الجمع، وهذا الأخير هو ما عبر عنه بقوله:
«أراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة، ثم قال: وهذا غير بعيد،

(١) انظر السابق (٢٣١، ٣٣٢، ٢٥٦، ٣٦٨، وكذا ج ٢ / ١٧٦، ١٨٧ .

(٢) تفسير غريب القرآن : (٤٤٠-٤٤١).

قال : وإنما عاد الضمير^(١) بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ^(٢) . . . » .

ولعله من الجلى أن كلا من هذين الحكمين اللذين أخرجهما (أو حاول إخراجهما) ابن الصائغ لا يؤيده معنى الآية، ولا تعضده مؤشرات السياق الذى وردت فيه ، الأمر الذى يدل بوضوح على مدى إغفاله لهذا الجانب فى تتبعه لظواهر الخروج عن الأصل فى أواخر الآى ، تلك الظواهر التى لا تتمثل - حين تتمثل - فى البيان القرآنى المعجز من أجل تناسب الفواصل فحسب .

ولتجلية هذه النقطة الأخيرة نود أن نلاحظ ما يلى:

أولاً:

لقد صرح ابن الصائغ قبل تتبعه لأحكام الآى بقوله : «اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول»، ومغزى هذا التصريح أن نظرتة إلى مراعاة الفواصل فى القرآن الكريم لا تكاد تختلف عن نظرتة إلى المناسبة بين أسجاع النثر أو قوافى الشعر، تلك المناسبة التى تُرتكب لها فى هذين الفنين الضرورات، وتسوغ من أجل الوفاء بها - فحسب - مثل تلك الأحكام^(٣)، ويبدو لى أن ابن الصائغ فى نظرتة تلك كان يحذو حذو الفراء الذى حرص كما رأينا منذ قليل على قياس كل موقع من مواقع المشاكلة بين رؤوس الآيات إلى نظائره فى مآثور اللغة، والذى اعتمد فى تبريره لخروج إحدى

(١) أى فى قوله سبحانه بعد تلك الآية : ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ۝٥٠﴾ [الرحمن : ٥٠] .

(٢) الإتقان فى علوم القرآن (ج ٣/ ٢٩٩)، وجدير بالذكر أن السيوطى قد صرح فى هذا الموطن بأن ابن الصائغ قد نقل الرأى الثانى عن الفراء، والواقع أن الفراء لم يقل بأن المراد بالجنيتين جنات، وعلى ذلك فالذى نرجحه أن ابن الصائغ إنما نقل عنه الرأى الأول، وأما الثانى فقد أورده بوصفه احتمالاً يقبله سياق الآية أو (غير بعيد) فى نظره .

(٣) انظر : ضرورة الشعر : (٣٨٣٤) .

الفواصل - فى نظره - عن الأصل على القول بأن الشعر «له قوافٍ يقيمها الزيادة والنقصان فيحتمل ما لا يحتمله الكلام».

والحق أن هذه النظرة يشوبها غير قليل من القصور، فلا مرأى فى أن الفواصل القرآنية المتماثلة قد تتشابه - إيقاعياً - مع نظام التقفية فى لغة الشعر أو نظام السجع فى لغة النثر، غير أنه لا مرأى كذلك فى أنها قد تفردت دون هذين النظامين - بيانياً أو تعبيرياً - بما بلغت به فى هذا البيان الخالد حد الإعجاز^(١).

لقد ثار الخلاف والجدل بين كثير من المتكلمين والبلاغيين حول تسمية هذه المقاطع المتماثلة فى القرآن الكريم، فبينما ألحَّ غير واحد منهم على تسميتها فواصل - رأى آخرون أنه لا حرج فى تسميتها أسجاعاً، وتأمل هذا الخلاف المحتدم (الذى ليس من غايتنا الخوض فى تفاصيله^(٢)) يتبين لنا أنه لا يعدو أن يكون خلافاً حول الاصطلاح الذى لا مشاحة فيه كما يقال؛ ذلك أن أحداً من الفريقين لم يجادل فى تفرد هذه المقاطع فى القرآن الكريم - دون نظائرها فى سواه - بقوة مؤازرتها للمعنى ومناصرتها للسياق، بل لقد كان هذا التفرد هو الأساس الذى ارتكز عليه كل من الفريقين فى تأييد المصطلح الذى آثره، هذا ما يتجلى بوضوح فى قول الرماني (أبرز القائلين بالفواصل):

«الفواصل حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب؛ وذلك لأن الفواصل تابعة للمعانى، وأما

(١) لعل هذا التفرد هو ما عناه أحد أعداء القرآن عندما بُوِّد به فقال: «لقد رأينا سجع الكهان فما هو بزممة الكاهن ولا سجعه، ولقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر». انظر: سيرة ابن هشام: (٢٨٣/١).

(٢) انظر: إعجاز القرآن للباقلانى: هامش الإتيان فى علوم القرآن (ج ٨٥١/١-١٠١)، وثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (٩٦-٩٨)، وسر الفصاحة (٦٦-١٦٩)، والمثل السائر (٧٥-٧٦)، والفاصلة فى القرآن (٩٨-١٢٢).

الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وهو قلب ما توجهه الحكمة فى الدلالة؛ إذ كان الغرض الذى هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعانى التى الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنه...^(١)».

وهو ما يتجلى كذلك فى قول ابن سنان الخفاجى - أحد القائلين بالسجع -:

«والفواصل على ضربين : ضرب يكون سجعاً وهو ما تماثلت حروفه فى المقاطع، وضرب لا يكون سجعاً وهو لما تقابلت حروفه فى المقاطع ولم تتماثل، ولا يخلو كل من هذين القسمين من أن يكون يأتى طوعاً سهلاً تابعاً للمعانى، أو بالضد من ذلك حتى يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثانى فهو مذموم مرفوض، فأما القرآن فلم يرد فيه إلا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه فى الفصاحة...^(٢)».

على أن من التعسف حقاً أن تقاس المناسبة الإيقاعية بين الفواصل إلى نظائرها فى أسجاع النثر أو قوافى الشعر؛ فإذا كانت تلك المناسبة هى جوهر الإيقاع فى هذين الفنين، وكانت لذلك فىهما أمراً مطرداً أو «مطلوباً» على حد تعبير ابن الصائغ - فإنها ليست كذلك فى نظم القرآن؛ ذلك أن هذا النظم الخالد قد تفرد بنسقه الإيقاعى الحر^(٣) الذى تنوعت فيه الفاصلة (بتنوع المعانى أو تبدل

(١) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن : (٩٧).

(٢) سر الفصاحة (١٦٦).

(٣) فالإيقاع الموسيقى فى القرآن - كما يقول سيد قطب - : قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً، فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة، وأخذ فى الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل المتقاربة فى الوزن التى تغنى عن التفاعيل والتقفية المتقاربة التى تغنى عن القوافى... [التصوير الفنى فى القرآن (١٠٢-١٠٣)].

السياقات) فجاءت متماثلة مع سوابقها أو لواحقها فى حال، متقاربة معها فى ثانية، متفردة دونها فى ثالثة^(١)، وبلغت فى كل هاتيك الأحوال ما تقاصرت دونه الهمم، وخرست أمامه الألسن، من بلاغة التعبير وجمال الإيقاع.

ثانياً:

لقد استند ابن الصائغ فى استخراجة لغير واحد من الأحكام التى ذكرها على وجه إعرابى واحد لشواهدا القرآنية، مغفلاً حتى الإشارة (فضلاً عن الموازنة أو الترجيح) إلى الوجوه الإعرابية الأخرى التى ذكرها النحاة أو المفسرون فى تخريجها، والتى يستبعد على مثله الجهل بها^(٢)، فإذا أضفنا إلى ذلك أن غير هذا الوجه الذى استند إليه هو فى كل شاهد من تلك الشواهد الأكثر ملاءمة لمعناه، وتضافراً مع سياقه - أدركنا مدى إغفاله لجانب القيمة التعبيرية، ومدى خطورة ذلك فى استخراجة لأحكام المناسبة - فلتأمل - :

* فهو يورد قوله عز وجل : ﴿لَنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾ (٢٣) ﴿طه: ٢٣﴾ شاهداً على حكم تقديم المفعول على معمول آخر أصله التقديم، مقيداً ذلك بقوله: إذا أعربنا الكبرى مفعول يرى^(٣)، دون أن يتطرق إلى ذكر الوجه الإعرابى الآخر الذى ذكره غير واحد من المفسرين^(٤)، (والذى ينتفى معه حكم التقديم

(١) انظر: الفاصلة فى القرآن : (١٣٩) .

(٢) فلقد كان لابن الصائغ اهتمام واسع بعلم النحو، وكانت له إسهاماته التأليفية المتعددة فى ميدانه مما كان له أثره فى أن يقال عنه: «ابن الصائغ الحنفى النحوى». انظر : شذرات الذهب : (ج٦/ ٣٤٨).

(٣) إذ على هذا الإعراب يكون الجار والمجرور «من آياتنا» قد قدم على المفعول «الكبرى»، وكلاهما معمول للفعل «نريك»، غير أن الأصل فى المفعول أن يقدم، والتقدير: لنريك الكبرى من آياتنا، وجدير بالذكر أن بعض المفسرين قد اختلفوا بناء على هذا رأى فى تحديد المراد بالآية الكبرى ، فقليل فى رأى: العصا، وقيل فى رأى آخر: هى اليد والعصا معاً. انظر التفسير الكبير (ج٦/ ٢٠).

(٤) انظر: الكشف: (ج٢/ ٤٣١) ، وتفسير البيضاوى: (ج٤/ ٣٠) ، وتفسير أبى السعود: (ج٦/ ١١).

والتأخير) وهو القول بأن لفظة الكبرى هي صفة للآيات، وأن المعنى هو : لنريك بعض آياتنا الكبرى^(١)، ونعتقد - والله أعلم - أن هذا الرأي هو الأرجح، إذ هو لا يتضمن ما يتضمنه الرأي الأول من نسبة التفاوت كبراً وصغراً إلى آيات الله عز وجل . بل يدل على أن العصا واليد هما بعض آياته جل شأنه التي كل منها - في ذاتها - كبرى^(٢).

* وهو يستشهد بقوله سبحانه:

﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣] علي حكم تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة، وذلك بناء على إعراب (يلقاه - منشوراً) صفتين للكتاب؛ إذ على هذا الإعراب يتسنى القول بتأخر الوصف بالمفرد عن الوصف بالجملة (خلاقاً للأصل) مراعاة لنسق الفواصل - أما الإعراب الآخر الذي لا يتأتى معه الاستشهاد بالآية، وهو القول بأن جملة «يلقاه» وصف للكتاب، ومنشوراً حال من الضمير العائد على الكتاب في تلك الجملة^(٣) - فلم يشر إليه ابن الصائغ رغم أن سياق الآية الكريمة يرجحه؛ إذ لا

(١) والمراد ببعض الآيات معجزتا العصا واليد اللتان أيد الله بهما نبيه موسى، وأوضحتهما الآيات السابقة على تلك الآية مباشرة (طه: ١٧-٢٢).

(٢) قد يقال: إذا كان المراد بالآية الكريمة - على هذا الرأي - هو وصف كل من معجزة العصا ومعجزة اليد بكونها آية كبرى، فلماذا استقلت إحداها فقط بهذا الوصف في قوله عز وجل في سياق آخر لذات القصة: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾ [النارعات/ ٢٠]، والواقع أن ثمة فارقاً ينبغي أن نلاحظه بين الآيتين: ففاعل الإرادة في آية طه هو الخالق الذي لا تتفاوت آياته، أما في آية النازعات ففاعلها هو موسى، الذي كان يحس بأن لإحدى هاتين الآيتين (العصا) فاعليتها القصوى في دعم موقفه، ودحض مفتريات أعدائه.

(٣) انظر: الكشف: (ج ٢/ ٣٥٤)، والبحر المحيط (ج ٦/ ١٥)، وتفسير البضاوى (ج ٣/ ١٩٨)، وروح المعاني (ج ١٥/ ٣٢)، وجدير بالذكر أن بعض هؤلاء المفسرين قد ذكر أن الضمير العائد على الكتاب في جملة يلقاه (صاحب الحال) هو ضمير المفعول، والواقع أن سياق الآية الكريمة ونظمها لا ينفيان =

انفصال فى هذا السياق بين اللقاء والنشر حتى يسوغ القول بأن كلا منهما هو وصف مستقل بذاته للكتاب؛ فقله عز وجل: «ونخرج له» هو إعلام بمدى المفاجأة التى سوف يحس بها كل إنسان عندما يجابه بكتابه فيجده - آئذ - على تلك الهيئة المجسدة لكل صغيرة وكبيرة من عمله .

* وهو يمثل لحكم بقاء حرف المد مع الجازم بقوله تبارك وتعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ [طه/ ٧٧] ، وقوله سبحانه: ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [الأعلى : ٦] مستنداً فى تمثيله بهما على رأى ضعيف لا يشير إلى سواء، وهو القول بأن «لا» فى الفاصلتين للنهى لا للنفى .

لقد أبان مكى بن أبى طالب صاحب «مشكل إعراب القرآن» عن وجه ضعف هذا الرأى، فهو يشير إلى إجماع القراء فى آية طه على رفع «تخشى» عطفاً على «تخاف»، ثم يضيف : ولا يجوز أن تكون «ولا تخشى» فى موضع جزم، وأن يكون ثبوت الألف فيها قياساً على ثبوت الياء والواو على تقدير حذف الحركة منهما؛ لأن الألف لا تتحرك أبداً إلا بتغييرها إلى غيرها، والواو والياء يتحركان ولا يتغيران،^(١) وعند تناوله لآية الأعلى يقول: « لا : بمعنى ليس وهو خبر وليس بنهى؛ إذ لا يجوز أن يُنهى الإنسان عند النسيان لأنه ليس باختياره »^(٢).

ومن هنا رجح غير واحد من المفسرين القول بأن الغرض فى هذه الآية الأخيرة هو نفى النسيان عن الرسول ﷺ ، أما الرأى الذى استند إليه ابن الصائغ

= أن يكون ذلك الضمير هو ضمير الفاعل فى تلك الجملة، وأن يكون المعنى المراد هو أن الكتاب الذى يخرج عز وجل يوم القيامة لكل إنسان هو الذى يبادر إلى لقاء ذلك الإنسان ويسعى إليه منشوراً .

(١) انظر: مشكل إعراب القرآن (ج ٢ / ٤٧٠ ، ٤٧١) .

(٢) السابق: (٨١٣) .

فقد أورده كثير منهم بصيغة «وقيل . .» الدالة على مرجوحيته، ولقد أشار بعض هؤلاء المفسرين إلي أن النهى فى تلك الآية على فرض الأخذ بهذا الرأى ليس نهياً عن نسيان القرآن، بل هو عن إغفال تعهده بالدراسة وتكرار القراءة، غير أنهم أضافوا أن «النهى» بهذا المفهوم لا يوائم الغرض الذى سيقى من أجله الآية الكريمة؛ إذ هى مسوقة لوعده ﷺ بإقراءه القرآن وتبشيره (كيلا يتعجل بقراءته مخافة أن يتفلت منه) بعدم نسيانه، ولا شك أن هذه البشرى لا تلائمها صيغة النهى التى هى فى أى معنى تتعلق به ضرب من التكليف، بل تلائمها صيغة النفى أو الإخبار المؤذنة بأن الخالق جل شأنه هو المتكفل بحفظ القرآن فى صدره ﷺ^(١).

* وهو يورد قوله عز وجل ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٥] شاهداً على الفصل بين الصفة والموصوف، وذلك بناء على القول بأن «أحوى» هى حال من المرعى التى ورد ذكرها فى الآية السابقة على تلك الآية ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ﴾ (٤) والتقدير أخرج المرعى أحوى، أى أسود من شدة الخضرة فجعله غثاء، وهذا القول هو أحد رأيين ذكرهما غير واحد من النحاة^(٢) والمفسرين فى إعراب لفظة «أحوى»، أما الرأى الآخر فهو القول بأنها وصف لكلمة غثاء، ولعل فى تصدير الآية الكريمة بفعل الجعل المفيد لمعنى التحول أو التصيير، ثم فى عطفه على فعل إخراج المرعى بالفاء الدالة على أن ما بعدها تال لما قبلها فى الوجود - لعل فى هذا وذاك ما يرجح ذلك الرأى الأخير، هذا فضلاً عن سلامة الآيتين بهذا الرأى من ارتكاب الضرورة أو مخالفة الأصل.

(١) انظر: التفسير الكبير (ج ٨/ ٣٨١)، والبحر المحيط (ج ٨/ ٤٥٨)، والكشاف (ج ٤/ ٢٠٤)، وتفسير البيضاوى (ج ٥/ ١٨٢).

(٢) انظر: تفسير غريب القرآن (٥٢٤)، ومشكل إعراب القرآن (ج ٢/ ٨١٣)، والكشاف (ج ٤/ ٢٠٤)، وتفسير البيضاوى (ج ٥/ ١٨٢)، والبرهان فى علوم القرآن (ج ١/ ٣٠٣).

إذا كانت الأحكام التي ذكرها ابن الصائغ قد وقعت في أواخر الآيات التي استشهد بها فإنها قد وقعت - في كثير من المواضع - في درج الآيات أو في أوائلها، وبحسبنا من ذلك أن نشير - على سبيل المثال - إلى حذف المفعول بعد ذكره في قوله تبارك وتعالى : ﴿ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ﴾ [الأعراف: ٤٤] أو في قوله سبحانه : ﴿ وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴾ (١٧٩) بعد ذكره في قوله عز وجل في السياق ذاته : ﴿ وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴾ (١٧٥) [الصافات: ١٧٥-١٧٩] ، وإلى حذف ياء الإضافة في قوله سبحانه : ﴿ قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ [الزمر : ١٠] مع ذكرها في قوله : ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٣] ، وإلى حذف ياء الفعل غير المجزوم في قوله جل شأنه : ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [هود: ١٠٥] مع ذكرها في قوله : ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٥٣] وإلى تذكير الأنعام (اسم الجنس) في قوله سبحانه : ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ ﴾ [النحل: ٦٦] ثم تأنيثه في قوله : ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ [المؤمنون: ٢١] ، وإلى تقديم ما حقه التأخير في قوله عز وجل : ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ﴾ [يس: ٢٠] مقارناً بقوله في موضع آخر : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى ﴾ [القصص: ٢٠] ، أو في قوله : ﴿ فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ ﴾ [الجاثية: ٣٦] مقيساً إليه في قوله : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢) [الفاتحة: ٢] ، وإلى تغيير بنية اللفظ في قوله تبارك وتعالى : ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ﴾ [طه: ١٣٢] عن بنيته في مثل قوله : ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ ﴾ [الكهف: ٢٨] ، ثم إلى الاستغناء بالجمع عن التثنية في قوله سبحانه : ﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحریم: ٤] ،

والاستغناء بالثنائية عن الجمع فى قوله : ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢٢] والاستغناء بالإفراد عن الثنية فى قوله : ﴿ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء: ١٦] ... إلخ .

وإذا كان من المعلوم أن مثل هذه الظواهر أو الأحكام لم تقع فى ثنايا الآيات للملحظ يتعلق بالشكل أو بالإيقاع ، بل لمرمى وأسرار بيانية تبرر خروج كل منها - فى موضعه - عن نمطية العرف اللغوى أو الأصل - إذا كان الأمر كذلك فمن التعسف أن نردها إلى هذا الملحظ فقط - عند تحققه بها - فى أواخر الآيات؛ فإذا كنا نقول - على سبيل المثال - : إن تقديم المفعول به على الفعل فى قوله عز وجل : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ ﴾ [الفاتحة: ٥] يفيد فى صدر الآية تخصيص الحق تبارك وتعالى بالعبادة والإقرار بأنه وحده المعبود، فإن مثل هذه الفائدة ماثلة ضرورة ^(١) فى تقديمه على فعل الاستعانة، هذا فضلاً عما يحققه هذا التقديم الأخير من مراعاة نسق الفواصل .

رابعاً:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفواصل القرآنية تتنوع إلى : متماثلة ومتقاربة ومتفردة، وهنا نود أن نشير من هذه الزاوية إلى ظاهرتين تدلان دلالة قاطعة على أن القيمة التعبيرية هى بالدرجة الأولى مرد وقوع الأحكام التى ذكرها ابن الصائغ - أو عدم وقوعها - فى فواصل الذكر الحكيم :

الأولى : ورود بعض هذه الأحكام لا للمحافظة على تناسب الفواصل، بل بالأحرى لقطع هذا التناسب والخروج بالفاصلة عن النسق الإيقاعى السائد

(١) فمنطق الإعجاز - كما تقول الدكتور عائشة عبدالرحمن - أنه «ما من فاصلة قرآنية لا يقتضى لفظها فى سياقه دلالة معنوية لا يؤديها لفظ سواء، قد تدبره فنهتدى إلى سره البيانى، وقد تغيب عنا فنقر بالقصور عن إدراكه، الإعجاز البيانى للقرآن (٢٥٨) .

قبلها فى السياق :

لنتأمل - على سبيل المثال - قوله عز وجل : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (٣٩) [الأنفال : ٣٩] ، فلقد ترتب على تقديم الجار والمجرور «بما يعملون» على متعلقه «بصير» خروج روى الفاصلة عن حرف النون الذى وردت عليه فواصل الآيات الست السابقة عليها فى السياق (يستغفرون - لا يعلمون - تكفرون - يحشرون - الخاسرون - الأولين) ، وجلى أنه لو كان التناسب الشكلى بين الفواصل مما يحرص عليه البيان القرآنى لذاته لخلت فاصلة هذه الآية من التقديم والتأخير^(١) ، ولقيل : والله بصير بما يعملون .

الثانية: ورود بعض الفواصل القرآنية متفردة بالرغم من إمكان إيرادها - عن طريق أحد أحكام ابن الصائغ - متماثلة مع الفواصل السابقة عليها واللاحقة لها : يتجلى ذلك بوضوح فى قوله عز وجل : ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ﴾ (١٧) [الفرقان : ١٧] ، وقوله سبحانه : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ (٤) [الأحزاب : ٤] .

حيث وردت لفظة الفاصلة (السبيل) مجردة من حرف المد فى آخرها ، مع أن هذا الحرف لو زيد فيها - وزيادته أحد الأحكام التى ذكرها ابن الصائغ - لتناسب كل منهما شكلياً أو إيقاعياً مع بقية الفواصل فى السورة التى وردت

(١) هذا على قراءة جمهور القراء بإثبات الالف فى فواصل الآيات ١٠ ، ٦٦ ، ٦٧ من سورة الأحزاب ، ولنا عودة إلى هذه النقطة وإلى بيان القيمة المعنوية لاقتران الفاصلة بحرف المد أو تجردها منه بعد قليل .

فيها، والتي بلغت في الأولى ستاً وسبعين ، وفي الثانية اثنتين وسبعين ،
وختمت كلها في السورتين إما بألف مد أو ألف إطلاق!!

وبعد...

فلعل من المناسب دعماً لما سبق من ملاحظات أن نتوقف إزاء بعض
الشواهد^(١) التي استخرج منها ابن الصائغ أحكامه، كي نستبين عن طريق تأمل
كل منها في سياقه ما يقطع بأن هذه الأحكام لم تتمثل فيها أو في نظائرها من
ذلك البيان المعجز لرعاية الفواصل^(٢) فحسب.

أ . ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص / ٤]

لقد استشهد ابن الصائغ بالآية الكريمة على أحد أحكام المناسبة وهو «تقديم
خبر كان على اسمها، والحق أن تقديم خبر يكن «كفواً» على اسمها «أحد» إذ
يحقق المناسبة بين فاصلة الآية والفواصل السابقة عليها يحقق في الوقت ذاته
غرضاً معنوياً يقتضيه سياقها، يؤازره في تحقيق هذا الغرض - كما لحظ غير واحد
من المفسرين - تقديم الجار والمجرور (له) على متعلقه وهو الخبر المقدم «كفواً»^(٣).

(١) لا يتسع مقام هذا البحث لتتبع كل الشواهد التي ساقها ابن الصائغ على أحكامه، وسوف نحرص
بمشيئة الله أن تشمل الشواهد التي تناولها معظم الظواهر التي ترد إليها تلك الأحكام.

(٢) إلى ذلك يشير الزمخشري في كشافه القديم حيث يقول: «لا تحسن المحافظة على الفواصل إلا مع
بقاء المعاني على سدادها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتثامه، كما لا يحسن تخير الألفاظ
المونقة في السمع، السلسة على اللسان إلا مع مجيئها منقادة إلي المعاني الصحيحة المنتظمة، فأما أن
تهمل المعاني ويهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤداه - فليس من البلاغة في فتيل أو
نقير، انظر: البرهان في علوم القرآن (ج ١/ ٧٢).

(٣) أشار مكى إلى رأى آخر في إعراب الآية مؤداه أن «له» خبر يكن ، وأن «كفواً» حال من أحد، وهو
رأى ضعيف أشار إلى وجه ضعفه أبو حيان. انظر: مشكل إعراب القرآن (ج ٢/ ٨٥٤) ، والبحر
المحيط (ج ٨/ ٥٢٩).

يقول الزمخشري في ذلك:

«هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري سبحانه، وهذا المعنى مصبّه ومركزه هو هذا الظرف «له»، فكان لذلك أهم شيء وأعناهُ بالتقدم»^(١).

ويضيف ابن المنير:

«نقل سيبويه أنه سمع بعض الجفأة من العرب يقرأ ولم يكن أحد كفواً له، وجرى هذا الجلف على عادته، فجفا طبعه عن لطف المعنى الذي لأجله اقتضى تقديم الظرف مع الخبر (له كفواً) على الاسم؛ وذلك أن الغرض الذي سيقّت له الآية نفي المكافأة والمساواة عن ذات الله تعالى، فكان تقديم المكافأة المقصود بأن يسلب عنه أولى، ثم لما قدمت ذكر معها الظرف لبيان الذات المقدسة بسلب المكافأة»^(٢) . . .»

ب ـ ﴿فالتقى السحرة سجداً قالوا آمنا برب هارون وموسى﴾ [طه/٧٠].

هذه الآية هي الشاهد الوحيد الذي ساقه ابن الصائغ لحكم تقديم الفاضل على الأفضل (وهو فيها تقديم هارون على موسى) للمحافظة على نسق الفواصل، وجدير بالذكر أن هذا الرأي ذاته قد اقتصر عليه غير واحد من المفسرين^(٣) في بيان سر المغايرة بين تقديم هارون على موسى في تلك الآية وتأخيرها عنه في آيتي الأعراف (١٢٢) والشعراء (٨٨) حيث كان روى الفاصلة في السورتين بحرف النون «رب موسي وهارون».

(١) الكشف (ج٤/٢٤٢)، وانظر تفسير البيضاوي (ج٥/٢٠٠).

(٢) هامش الكشف: (ج٤/٢٤٢)، وانظر: المحتسب (ج١/٦٥).

(٣) انظر: تفسير البيضاوي (ج٤/٢٦)، وتفسير أبي مسعود (ج٦/٢٨)، وفتح الرحمن (٣٦٤)، وكشف المعاني (١٨٧)، وملاك التأويل (ج١/٤٤٣) وأسرار التكرار في القرآن (٩٠) والبحر المحيط (ج٦/٣٦١).

غير أن هناك من المفسرين من حاول البحث عن النكتة المعنوية الموجبة - مع رعاية الفواصل - لتلك المخالفة ، ومن أبرز ما قيل فى ذلك :

١ - يجوز أن يكون الترتيب فى سورة طه هو ما نطق به السحرة ؛ لأن هارون أكبر من موسى - عليهما السلام^(١) .

٢ - يحتمل أن يكون القولان من قائلين نطقت طائفة بقولهم : رب موسى وهارون ، وطائفة أخرى بقولهم : رب هارون وموسى^(٢) .

٣ - فى تقديم هارون على موسى تصوير للحال النفسية التى كان عليها السحرة [لما ظهرت معجزة موسى فألقوا سجداً يتلعثمون بالشهادة ، كحال العبد الذى فرح بقاء راحلته بعد ضياعها ، فقال - كما فى الحديث : «اللهم أنت عبدى وأنا ربك» أخطأ من شدة الفرح^(٣)] .

والحق أن هذه الآراء لا تفسر الظاهرة بقدر ما تثير التساؤل حولها من جديد؛ وذلك لأننا لو سلمنا مثلاً بأن سبب تقديم هارون على موسى فى آية طه هو أنه أكبر منه سنّاً فسيبقى التساؤل وارداً عن سر اختصاص آية طه بهذا التقديم دون آيتى الأعراف والشعراء ؟!

والذى يبدو لى - والله أعلم بمراده - أن هذه المخالفة ترتد - فضلاً عن رعاية نسق الفواصل بها فى المواطن الثلاثة - إلى أن التركيز على هارون عليه السلام فى مساق القصة فى سورة طه كان أكثر منه فى مساقها فى سورة الأعراف وسورة الشعراء فنحن نلاحظ :

(١) تفسير أبي السعود (ج ٦ / ٢٨) .

(٢) البحر المحيط (ج ٦ / ٢٦١) ، وانظر : إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب (ج ٢ / ٢١٩ ، ٢٢٠) .

(٣) انظر : الفاصلة فى القرآن : (١٢٠ ، ١٢١) .

* أن لفظة رسول فى تلك القصة لم ترد مثناة إلا فى سورة طه : ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [طه/ ٤٧] أما فى السورتين الآخرين فقد جاءت هذه اللفظة موحدة، إخباراً عن موسى ﷺ وحده فى الأولى : ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٤)﴾ [الأعراف/ ١٠٤] وعنهما معاً - عليهما السلام - فى الثانية : ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦)﴾ [الشعراء/ ١٦].

* أن إعلان الخوف من بطش فرعون وطغيانه قد ورد فى سورة طه على لسان موسى وهارون : ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى (٤٥)﴾ قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى (٤٦)﴾ [طه/ ٤٥-٤٦]، أما فى سورة الشعراء - ولعلها تحكى موقفاً غير الموقف السابق ^(١) - فقد ورد الإعلان عن هذا الخوف على لسان موسى وحده : ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ (١٢) وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَرُونَ (١٣)﴾ [الشعراء : ١٢ ، ١٣].

* بينما توجه الوصف بالسحر - على لسان فرعون أو ملئه - إلى موسى وحده فى الأعراف والشعراء ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩)﴾ [الأعراف : ١٠٩] ﴿قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤)﴾ [الشعراء : ٣٤] - توجه فى طه إلى موسى وهارون معاً : ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى (٦٣)﴾ [طه : ٣٦].

فى ظل هذا التركيز - الذى تفردت به سورة طه - على هارون ﷺ - لم يرد سؤال فرعون عن حقيقة الإله الذى يدعى إليه موجهاً إلى موسى وحده فى تلك السورة كما هو فى سورة الشعراء : ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٣)﴾ قَالَ رَبُّ

(١) انظر : أسلوب الالتفات فى البلاغة القرآنية (١٢١).

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ [الشعراء: ٢٣، ٢٤] ، بل جاء موجهًا إلي موسى وهارون معًا: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ [طه: ٤٩] وذلك - والله أعلم - كي يفضح في هذه السورة مدى مخاتلة فرعون وخبثه، وروغانه من الإقرار بحقيقة الألوهية، ولعلنا نلاحظ أنه بعد أن وُجِه السؤال على لسانه في تلك السورة إلي الرسولين (فمن ربكما) - وجه النداء إلي موسى ﷺ وحده «يا موسى» ، فكأنه كان يحس عند توجيه السؤال إليهما أنه أعجز من أن ينكر حقيقة الرب الذى أرسلهما كي يدعوا معًا إلي عبادته «إنا رسولا ربك»، ومن ثم بادر عن طريق أفراد النداء إلي محاولة لي حقيقة الربوبية بحيث تقتصر فحسب على معنى التربية التى نالها موسى ﷺ فى كنفه وليدًا!!

لعلنا - فى ضوء ذلك - والله أعلم بمراده - ندرك مغزى^(١) أفراد آية طه - بتقديم هارون على موسى فى مقولة السحرة؛ فحينما كان السؤال : ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ جاءت تلك المقولة بتقديم موسى حيث لا شبهه فى تقديمه^(٢) ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٤٧) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿٤٨﴾ [الشعراء: ٤٧، ٤٨] ، أما حينما كان السؤال ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ فلا مناص من تقديم هارون على ألسنتهم دفعًا لآى توهم ، وإعلامًا بأنهم إنما سجدوا خاشعين للربوبية الحققة لا للربوبية المدعاة.

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن بعض المفسرين قد لاحظ هذا المغزى حين قالوا: «إن فرعون ربي موسى فى صغره، فلو اقتصر علي موسى أو قدم عليه لربما توهم أن المراد برب موسى هو فرعون وذكر هارون على الاستبعاد» انظر: تفسير البضاوى (ج ٤ / ٢٦) تفسير أبى السعود (ج ٦ / ٢٨) ، وتفسير المراغى (ج ١٦ / ١٣٠) ، غير أن أحداً من هؤلاء المفسرين لم يبين وجه اختصاص هذا الملاحظ بآية طه دون آيتى الأعراف والشعراء.

(٢) إذ إن فرعون لم يدع ربوبيته للعالمين، بل ادعى ربوبيته لقومه ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (٢٤) [النارعات: ٢٤].

ج - ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾ [النجم: ٢٥]

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة شاهداً على تقديم ما هو متأخر فى الزمان للمناسبة، معلقاً على ذلك بقوله: «ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى».

وبداية نود الإشارة إلى أن مراعاة نسق الفواصل بتقديم الآخرة على الأولى تتمثل كذلك فى قوله عز وجل فى آية أخرى ﴿وَإِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [الليل: ١٣]، غير أننا بتأمل السياق الذى وردت فيه كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن ذلك التقديم وإن تحققت به رعاية الفواصل، فإن هذه الرعاية لم تكن هى سببه الوحيد بحيث يسوغ القول بأنه لولاها لما كان!!

لقد وردت آية النجم فى سياق الإخبار عن هؤلاء الذين تسول لهم أوهامهم المريضة وظنونهم الضالة أن الآلهة التى أشركوا بعبادتها سوف تشفع لهم فى الآخرة: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (٢٣) أم لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْنَى (٢٤) فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى (٢٥) وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى (٢٦) ﴿ [النجم: ٢٣-٢٦].

أما آية الليل فقد وردت فى سياق الإخبار عن يبطره غناه، ويفتنه ماله، فيضل عن جادة الإيمان غافلاً عن مصيره الأخرى المحتوم الذى لا يجدى عنه فيه ذلك المال فتيلًا: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (١٠) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى (١١) إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (١٢) وَإِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [الليل: ٨-١٣].

ففى كلا السياقين - إذن - مواجهة لصورة من صور الغفلة عن الآخرة، والضلال عن طريق التزود لها، افتتاناً بالأولى وتعلقاً بآنياتها الزائلة، ومن ثم

كان فى تقديم الآخرة على الأولى فى كلتا الآيتين - فضلاً عن مراعاة نسق الفواصل به - تعرية لجذور تلك الغفلة، وإعلام لهؤلاء المفتونين الواهمين أن مآلهم الأخرى - لو عقلوا - هو الأخرى بالتوجه ، والأجدر بالاحتشاد!!

■ ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾

[البقرة: ٨٠]

استشهد ابن الصائغ بتلك الآية الكريمة على حكم «إيراد الجملة التى رُد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة فى الاسمية والفعلية»، حيث جاءت دعوى الإيمان على ألسنة المنافقين بالجملة الفعلية «آمنا»، ثم جاء الرد على هذه الدعوى لا بالجملة الفعلية، بل الجملة الاسمية «وما هم بمؤمنين»؛ إذ إن الجملة الأولى «ولم يؤمنوا أو وما آمنوا» لا تتحقق بها المناسبة بين الفواصل.

ولم يلتفت ابن الصائغ بعد ذلك إلى المغزى الدلالى لهذا التحول فى نسق البناء النحوى للآية الكريمة، ومدى مؤازرته للسياق الذى وردت فيه، ولعل هذا المغزى - والله أعلم - هو ما أشار إليه غير واحد من المفسرين حين قالوا: إن فى إيثار الرد على دعوى المنافقين الإيمان بالجملة الاسمية تأكيداً ومبالغة فى تكذيبهم؛ إذ فى تسليط النفى على هذه الجملة: «وما هم» ما يفيد إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين، وهذا أبلغ من نفى الإيمان عنهم فى ماضى الزمان «وما آمنوا» ويتآزر مع ذلك إيراد هذا النفى مؤكداً بالباء، كما يتآزر معه أيضاً أن الإيمان المثبت فى جملة الدعوى قد جاء مقيداً بالله واليوم الآخر، أما الإيمان المنفى فى جملة الرد فقد جاء مطلقاً من هذا القيد؛ إذ فى ذلك ما يفيد أن هؤلاء المنافقين ليسو من جنس الإيمان فى شىء أصلاً، فضلاً عن الإيمان بالله واليوم الآخر^(١).

(١) انظر: تفسير البيضاوى (ج ١/ ٧٩)، والكشاف (ج ١/ ٣٠)، وتفسير أبى السعود (ج ١/ ٤٠)، والبرهان فى علوم القرآن (ج ٤/ ٧٠).

هـ - ﴿تلك إذا قسمة ضيزى﴾ [النجم: ٢٢].

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة فى استشهاده لحكم «إيثار أغرب اللفظين» حيث أوثرت فى فاصلتها - محافظة على الفواصل - لفظة ضيزى رغم غرابتها عن مألوف الاستعمال بالقياس إلى ما يؤدى معناها فى وصف القسمة كجائرة أو ظالمة .

وجدير بالذكر أن ضياء الدين ابن الأثير قد توقف عند هذا الحد الذى توقف عنده ابن الصائغ فى توجيه إيثار تلك اللفظة فى فاصلة الآية ، فهو يقول رداً على من طعن فى فصاحتها :

«اعلم أن لاستعمال الألفاظ أسراراً لم تقف عليها . . وهذه اللفظة التى أنكرتها وهى لفظة «ضيزى» فإنها فى موضعها لا يسد غيرها مسدها ، ألا ترى أن السورة كلها التى هى سورة النجم مسجوعة على حرف الياء . . فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذى جاءت السورة جميعها عليه ، وغيرها لا يسد مسدها فى مكانها^(١) .

فابن الأثير إذ ينعى على صاحبه غفلته عن أسرار استخدام الألفاظ - لا يلفته من أسرار لفظة «ضيزى» إلا أثرها بتشكيلها الصوتى الخاص فى اطراد نسق الإيقاع على الحرف المسجوع الذى وردت عليه فواصل السورة !! وهو ما يدعو إلى التساؤل : ألا يرتد إيثار تلك اللفظة إلى غير هذا الأثر؟ أليس من أسرار هذا الإيثار مناسبتها بغرابتها الدلالية أو بظلالها الدلالية الخاصة (دون ظالمة أو جائرة) لخصوصية السياق الذى وردت فيه؟ ... **لنتأمل :**

إن الجو الذى وردت الآية الكريمة فى سياق تصويره هو جو الوثنية المفعم

(١) المثل السائر : (٦٢) .

بتصوراته الفاسدة وطقوسه الباطلة الجوفاء ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (٢٢) إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (٢٣)﴾ [النجم: ١٩-٢٣].

لقد أشارت الدكتورة عائشة عبد الرحمن إلى ملاءمة لفظة «ضيزى» بمادتها المعجمية لطقوس هذا الجو الوثنى، فهي تقول: «وكل ما ألمحه فيها - على بعد - أن يكون فيها مع الجور حس مادتها فيما يلوك عبدة الأوثان - منقولة من ضاز التمرة لأكها في فمه»^(١).

والواقع أنا نحس - كما أحست الباحثة - ببعد هذه الوجه عن تفسير إيثار لفظة «ضيزى» - دون ظلمة أو جائزة - فى فاصلة الآية، ويدعم هذا الإحساس لدينا وقوعها فى تلك الآية وصفاً للقسمه التى وُبِخ الكفار على التورط فيها فى الآية السابقة عليها ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾، وعندى - والله أعلم - أن هذه اللفظة إنما أوثرت كى تناسب بغرابتها عن مألوف الاستعمال غرابة تلك القسمه التى تصفها، فمعلوم أن هؤلاء الذين ضلوا طريق التوحيد واتخذوا من اللات والعزى ومناة آلهة - كانوا يؤثرون الذكور ويحقدون الإناث، ومن ثم كان من الغريب حقاً أنهم وقد ميزوا بين الجنسين على هذا النحو ألا يتصوروا تلك الآلهة المزعومة - التى أشركوها مع الله فى العبادة - إلا إناثاً ، وألا يسموها إلا تسمية الإناث!!

٩ ▪ ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب: ٦٧]

لقد استشهد ابن الصائغ بفاصلة هذه الآية الكريمة «السبيلا» على زيادة حرف المد للمناسبة بين الفواصل.

(١) الإعجاز البيانى للقرآن (٤٦١).

ونود في البداية أن نلاحظ أمرين:

١ - أن القراء قد اختلفوا في هذه الفاصلة، فقرأها حمزة وأبو عمرو بحذف الألف في حالى الوصل والوقف، وقرأها ابن كثير وحفص والكسائي بزيادتها في حال الوقف فقط، وقرأها الباقون بزيادتها في الحالين^(١).

٢ - أن هؤلاء القراء لم يختلفوا على هذا النحو في قراءة لفظة «السييل» في فاصلة آية أخرى من السورة ذاتها، بل لقد اتفقوا على حذف ألف المد منها في تلك الآية، وهي قوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

لقد أشرنا منذ قليل إلى أن في تفرد هذه الفاصلة الأخيرة دون غيرها من فواصل السورة بتجردها من الألف - مع إمكان اقترانها بها - ما يدل دلالة قاطعة على أن التناسب الشكلي بين الفواصل ليس إحدى الغايات التي تقصد لذاتها في البيان القرآني، وهنا نود أن نسأل: ما القيمة المعنوية - إذن - لزيادة حرف المد على لفظة السيل في الآية السابعة والستين من سورة الأحزاب (على قراءتها كذلك) دون الآية الرابعة؟

لعل الفارق الدلالي بين اقتران لفظة ما بحرف المد حيناً وتجردها منه حيناً آخر يكمن فيما ألمح إليه أبو الفتح ابن جنى في كتابه «المحتسب» عند توجيهه قراءة ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ﴾^(٢) [يس: ٣٠] فهو يقول في ثنايا هذا التوجيه:

(١) انظر: التيسير في القراءات السبع (١٧٨)، وجدير بالذكر أن القراء قد اختلفوا على هذا النحو كذلك في قراءة فاصلتي الآيتين العاشرة والسادسة والستين من السورة ذاتها (الظنون - الرسولا)، وقد استشهد ابن الصائغ بهما كذلك على حكم زيادة حرف المد للمناسبة.

(٢) يسكون الهاء في لفظة «حسرة».

«إن الأصوات تابعة للمعاني، فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت،
ويكفيك من ذلك قولهم قطع وقطّع (بتشديد عين الفعل في الثانية) وكسر
وكسراً، زادوا في الصوت لزيادة المعنى واقتصدوا فيه لاقتصادهم فيه»^(١).

وقد استدل ابن جنى لذلك بتفسير بعض المفسرين لقوله سبحانه: ﴿لَا
يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] [المائدة: ٨٩] - حيث قالوا: هو
كقولك ولا والله وبلى والله^(٢) - ثم يعلق على ذلك قائلاً:

فأين سرعة اللفظ بذكر اسم الله هنا من التثبوت فيه والإشباع له والمماثلة
عليه من قول الهذلي:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته . . . بجانب قوسي ما مشيت على الأرض

أفلا ترى إلي تطعمك هذه اللفظة في النطق بها هنا، وتمطّيك لإشباع معنى
القسم عليها؟ وكذلك أيضاً قد ترى إلى إطالة الصوت بقوله من بعده:

بلى إنها تعفو الكلوم وإنما . . . نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضي

أفلا تراه لما أكذب نفسه وتدارك ما كان أفرط فيه لفظه، أطال الإقامة على
قوله: «بلى» رجوعاً إلى الحق عنده، وانتكاساً عما كان عقد عليه يمينه؟ فأين
قوله هنا: «فوالله» وقوله: «بلى» منهما في قوله: لا والله وبلى والله؟!^(٣)

لعل مرد زيادة حرف المد في إحدى فاصلتي سورة الأحزاب دون الأخرى

(١) المحتسب (ج ٢ / ١٢٠).

(٢) فسر الشافعي - رحمه الله - اللغو بأنه قول العرب لا والله وبلى والله (أي بتقصير فتحة اللام في لفظه
الجلالة مع تسكين الهاء) مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف، ولو قيل لواحد منهم
سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك، ولعله قال: لا والله ألف مرة. انظر الكشف (ج ١
/ ١٣٥).

(٣) المحتسب (ج ٢ / ٢٠٩).

هو تلك العلاقة^(١) التى فطن إليها ابن جنى بين طول الصوت أو قصره والمعنى، وهذا ما يتجلى بوضوح فى ضوء ملاحظة ما يلى :

* أن الفاصلة المجردة من حرف المد «السبيل» قد وردت فى سياق الحديث عن الظهار والتبني وبيان وجه الحق فيهما، أما الفاصلة التى اقترنت بهذا الحرف «السيلا» فقد وردت فى سياق الإخبار عن عذاب الكفار يوم القيامة ، وندمهم آنذاك - حيث لا يجدى الندم - على انسياقهم فى تيار الكفر والضلال .

* بينما وقعت لفظة السبيل فى فاصلة الآية الأولى معمولاً لفعل الهداية «وهو يهدى السبيل» - وقعت فى فاصلة الثانية معمولاً لفعل الإضلال «فأضلونا السبيلا» .

* فاعل الهداية فى الآية الأولى هو الضمير العائد على الخالق سبحانه، وفاعل الإضلال فى الثانية هو الضمير العائد على السادة والكبراء الذين أوردوا أتباعهم موارد التهلكة .

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات - وبناء على ما فطن إليه ابن جنى - نستطيع إدراك التناسب المعنوى بين كل من الفاصلتين والسياق الذى وردت فيه أعنى - والله أعلم - التناسب بين قصر الفاصلة الأولى وطريق الهداية القاصد، وبين طول الثانية وطريق الضلال الملتوى الذى ينحرف بسالكه بعيداً عن السبيل (طريق

(١) تبدو هذه العلاقة واضحة كذلك فى زيادة حرف المد فى لفظة الظنون فى فاصلة الآية العاشرة من السورة ذاتها «إذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا» إذ فى زيادة هذا الحرف - والله أعلم - فضلاً عن مراعاة نسق الفواصل بزيادته إيحاء بأن هذه الظنون قد بلغت - من حيث كثرتها وقوة سيطرتها - فى نفوس المؤمنين آماداً بعيدة، وبذلك تكون فاصلة الآية قد أدت دورها فى تجسيد هول هذا الموقف العصيب الذى زاغت فيه أبصار هؤلاء المؤمنين، وبلغت قلوبهم فيه الحناجر .

الحق)، ويجرفهم إلى التخبط فى بيداء الكفر ومتاهات العماية، هذا فضلاً عن مناسبة هذه الفاصلة الأخيرة لموقف الندم الذى وردت فى سياق تصويره، حيث تجسد بامتداد بنيتها الصوتية بحرف المد (الذى تواءمت به مع نسق الفواصل) آهات الحسرة الوالهة التى تكتظ بها حناجر هؤلاء النادمين يوم القيامة.

نستطيع القول إذن - فى ضوء ما تقدم -: إن من القصور أن نرد إلى ملحظ الإيقاع وحده خروج إحدى الفواصل المتماثلة عن الأصل؛ ذلك لأن مثل هذا الخروج فى البيان القرآنى المعجز إذ يحقق تناسب الفاصلة - إيقاعياً - مع نسق الفواصل يحقق فى الوقت ذاته تناسبها - تعبيرياً - مع ما تقتضيه طبيعة المعنى أو تتطلبه خصوصية السياق .



المبحث الثالث



فكرة الفصل بين علوم البلاغة

نشأتها وتطورها في أحضان قضية الإعجاز



درج كثير من دارسى البلاغة العربية على ترديد مقولة مؤداها : أن التقسيم الثلاثى لعلوم البلاغة (المعانى - البيان - البديع) لم ينشأ إلا على أيدي البلاغيين المتأخرين الذين وجهوا دفعة البحث البلاغى بعد عبد القاهر الجرجانى ، تلك المقولة التى تدل فى تردها لا على هذا التحديد التاريخى لظاهرة التقسيم فحسب ، بل على ما يستتبعه هذا التحديد من النظر إلى تلك الظاهرة بوصفها إحدى الشوائب التى طرأت على الفكر البلاغى فى تراثنا بعد القرن الخامس الهجرى ، أى بعد أن أخذت زهرة هذا الفكر فى الذبول ، وصار مده إلى التراجع والانحسار .

والحق أن هذه المقولة - رغم ذيووعها - محل نظر؛ ففكرة هذا التقسيم هى إحدى الأفكار التى شغلت أذهان البلاغيين فى تراثنا العربى منذ عصر مبكر ، وهذا ما نود تجليته فى صفحات هذا البحث بالكشف عن الجذور الأولى لتلك الفكرة ، والخط التطورى الذى سارت فيه ، حتى يتسنى لنا تصور تلك الظاهرة من ظواهر التراث البلاغى فى سياقها التاريخى الصحيح ؛ ليكون الحكم لها أو عليها بعد ذلك قائماً على أساس ؛ فالحكم على الشئ فرع عن تصوره كما يقال .

وبداية نود الإشارة إلى أن هناك ظاهرتين تتجلىان فى تراثنا البلاغى حتى نهاية القرن الخامس الهجرى تقريباً كانتا - فيما يبدو - هما الأساس الذى ارتكزت عليه المقولة السابقة . هاتان الظاهرتان هما :

١- تداخل المباحث البلاغية فى مؤلفات تلك الفترة؛

فمما لا جدال فيه أنا لا نكاد نجد من بين الكتب التى توارثناها عن تلك الفترة كتاباً واحداً تتميز فيه الحدود بين مباحث علوم البلاغة الثلاثة تميزها فى

كتب البلاغيين المتأخرين ، وهذا ما استند إليه أستاذنا أمين الخولي في نسبة الفصل بين تلك العلوم إلى هؤلاء البلاغيين ، فهو يشير إلى هذا التداخل في كتابي عبد القاهر الجرجاني «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» ، مستدلاً به على أن ظاهرة الفصل لم تعرف طريقها إلى مسار الفكر البلاغي إلا بعد القرن الخامس الهجري ، فهو يقول :

« . . . فإن جنحت إلى أن تعد أسرار البلاغة من البحث البياني الصرف لقيتك فيه أبحاث السجع والتجنيس بأقسامه وأنواعه ، وذلك مما صار بعد استقرار القسمة من علم البديع ، كما ستجد فيه الحديث عن المجاز العقلي بمناسبة الكلام عن المجاز اللغوي ، وقد انتهت القسمة أخيراً إلى وضع المجاز العقلي في علم المعاني ، وإن أنت جعلت دلائل الإعجاز من علم المعاني - بتحكم - لقيتك فيه أبحاث الكناية والاستعارة والتمثيل ، وكل هذا مما استقر أخيراً في علم البيان»^(١).

٢. غيبة المصطلحات الدالة على التقسيم:

فنحن لا نجد في مؤلفات تلك الفترة استخداماً لتلك المصطلحات الثلاثة التي أصبح كل منها - فيما بعد - عنواناً لأحد فروع البلاغة ، أجل لقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلي ما أسماه «علم البيان»^(٢) ، ولكن هذا المصطلح لديه لم يكن قد صار بعد واحداً من مصطلحات التقسيم ؛ وذلك لأن لفظة البيان عنده كانت مترادف لفظة البلاغة ، وهذا يعني أن دائرة علم البيان في نظره تضم في حوزتها كل ما تضمنه دائرة علم البلاغة .

(١) أمين الخولي : مناهج تجديد ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، دار المعرفة سنة ١٩٦١ م .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٤ - الطبعة الثالثة - دار المنار سنة ١٣٦٦ هـ .

لقد استند كثير من مؤرخي ^(١) البلاغة على تلك الظاهرة فى تحديد بداية التقسيم، وعلى أساسها نُسبت تلك البداية إلى الزمخشري فى رأى، وإلى السكاكى وأتباع مدرسته فى رأى آخر، أما الزمخشري فلأنه أول من استخدم مصطلح «علم المعانى» عاطفًا عليه مصطلح علم البيان ^(٢) «والعطف يعنى التمايز والمغايرة» ، وأما مدرسة السكاكى فلأن المصطلحات الثلاثة قد تحدت بدقة على أيديهم، وارتبط كل منها - بشكل واضح - بميدانه الخاص ومباحثه المحددة .

والواقع أنا نسلم بتحقيق هاتين الظاهرتين فى تراثنا البلاغى حتى القرن الخامس الهجرى، ولكن الذى لا نسلم به هو تصور التنافى بين كل من هاتين الظاهرتين والظاهرة التى نحن بصدد التأريخ لها، فتداخل المباحث البلاغية فى مؤلفات تلك المرحلة المبكرة لا يستلزم - ضرورة - أن تكون تلك المباحث فى أذهان مؤلفى تلك المؤلفات ركامًا لا تميز بين عناصره، وهذا ما سوف يتأكد لنا بعد قليل، وكذلك الشأن فى تأخر نشأة المصطلحات الدالة على التقسيم عن تلك المرحلة؛ إذ من المسلم به أن تحرير مصطلح من المصطلحات إنما هو خطوة تالية لتخلق مدلوله وبروزه إلى حيز الوجود، فشان استقرار المصطلحات فى كل علم وفن هو كشأن الاستقرار على أسماء الشوارع والميادين فى مدينة ثم تخطيطها وتنفيذها من قبل .

متى بدأت ظاهرة التقسيم فى تراثنا البلاغى إذن؟ وما المراحل التى مرت بها حتى استقرت على تلك الصورة المعروفة المتوارثة؟

(١) انظر د. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٢١ ، دار المعارف ، د. على عشرى زايد -

البلاغة العربية ص ١٤١ ، مكتبة الشباب سنة ١٩٧٧م .

(٢) انظر : الكشف ، ج ١ ، ص ١٦ .

إن هذه الظاهرة - فيما نعتقد - هي إحدى الظواهر التي تمتد بجذورها الأولى إلى المراحل الأولى في تاريخ البلاغة العربية، فهي واحدة من ثمار ذلك الجدل الذي ثار منذ عصر مبكر في تراثنا العربى حول فكرة الإعجاز القرآنى، فهذا الجدل الذى احتدم فى بيئة المتكلمين قد كان له عميق الأثر لا فى بداية البحث النظرى فى الظواهر والفنون البلاغية فحسب، بل فى بداية التمييز بين تلك الظواهر والفنون على نحو يخدم - من منظور كثير من هؤلاء المتكلمين - حقيقة الإعجاز.

وليس من غايتنا هنا الخوض فى تفاصيل قضية الإعجاز وتداعياتها الكلامية، وبحسبنا أن نشير إلى أنها قد تمخضت عن ذبوع الرأى القائل بأن مناط الإعجاز ومظهر التحدى فى لغة البيان القرآنى هو النظم أو التأليف، إذ إن هذا الرأى - فيما نحسب - قد كان بمثابة «الجذر النظرى» الذى تفرعت عنه محاولات الفصل بين ظواهر البلاغة، أى أن تلك المحاولات قد نشأت فى ظل إحساس هؤلاء المتكلمين بضرورة التمييز بين ظاهرة النظم التى وقع بها الإعجاز فى نظرهم، وغيرها من الظواهر التى لا يتعلق الإعجاز بها لذاتها؛ لأنها ليست سائدة فى كل سور القرآن وآياته من جهة؛ ولأنها من التقاليد الفنية التى عرفتها العربية قبل نزول القرآن وتفوق فيها الشعر العربى من جهة أخرى.

ويمكن القول بأن هذه الظاهرة قد مرت حتى نهاية القرن الخامس بمرحلتين متعاقبتين:

الأولى: تم فيها التمييز بين النظم والبديع.

والثانية: كان التمييز فيها بين النظم واللفظ.

ونود فى الصفحات التالية أن نجلّى أثر كل من هاتين المرحلتين فى بلورة

معالم الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة .

المرحلة الأولى : التفرقة بين النظم والبديع :

لم يكن كل من مصطلحي النظم والبديع خلال تلك المرحلة (التي تنتهى بنهاية القرن الرابع الهجرى تقريباً) قد تحدد بمدلوله الدقيق الذى اقترن به فيما بعد؛ فلقد كان البديع ذا معنى عام يشمل كثيراً من الألوان البلاغية التى تم الفصل بينها فى المرحلة التالية، فالبديع لدى ابن المعتز - على سبيل المثال - يشمل الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها والمذهب الكلامى^(١)، أى أنه كان يشمل ظواهر بلاغية آل أمر بعضها - فيما بعد - إلى ما سمي «علم البيان»، وبعضها الآخر إلى ما سمي «علم البديع» ، أما مصطلح النظم فقد كان يقصد به - إجمالاً - طريقة تأليف العبارة، أى أنه لم يكن يعنى (كالبديع) فنوناً وألواناً بلاغية بعينها، ومع ذلك فإن كثيراً من متكلمي تلك المرحلة قد ركزوا على ربط الإعجاز البلاغى للقرآن بالنظم، على حين نفوا - صراحة أو ضمناً - أن يكون هذا الإعجاز وقفاً على البديع، ولعل السر فى ذلك هو الرغبة فى تمييز زاوية التفرد فى لغة البيان القرآنى، والابتعاد بها عن هذا البديع الذى كان استخدامه فى الشعر - آنذاك - مثار خصومة وجدل بين النقاد ودارسى الأدب، والذى كانت نماذجه لدى الشعراء تسمو إلى مستوى الفنية والجمال حيناً، وتنحط إلى هوة التعقيد والتكلف حيناً آخر .

لقد كان زعيم المعتزلة (الجاحظ) هو أول من رصد ظاهرة البديع فى الشعر العربى مشيداً بأثرها فى فنيته ، بل لقد بالغ فى الإعجاب بالبديع حتى زعم أنه السر فى تميز العربية وتفوقها على غيرها من اللغات، فالبديع على حد قوله :

(١) انظر: كتاب البديع - عبدالله بن المعتز ، دار المسيرة - بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م .

«مقصود على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان»^(١)، ومع ذلك فإن الجاحظ في تناوله لقضية الإعجاز قد جعل جهة هذا الإعجاز منوطة لا بالبديع الذي بالغ بالإعجاب به في الشعر - بل بالنظم، وهذا ما يتجلى في عنوان كتابه الذي لا يزال مفقوداً حتى الآن، «نظم القرآن» وفي استخداماته المتكررة لمصطلح النظم في كتبه الأخرى، ومعنى ذلك أن النظم في نظر الجاحظ يتميز - من حيث أثره الفني - من البديع، فكل منهما عنده هو وسيلة للسبق أو التفرد الفني، ولكن يبقى الفارق بينهما في نظره ماثلاً في أن تفرد البديع هو في حدود طاقات البشر، أما تفرد النظم في القرآن فهو تحد وإعجاز لتلك الطاقات، أو على حد وصف الجاحظ له «نظم لا يقدر على مثله العباد»^(٢).

وتتضح هذه التفرقة (بين النظم والبديع) لدى رجل من أبرز علماء الكلام في القرن الرابع الهجري هو أبو بكر الباقلاني ت سنة ٤٠٣ هـ، بل إن تلك التفرقة تعد أحد المحاور الأساسية في كتابه «إعجاز القرآن»، والنافذة التي أطل من خلالها على ميدان البلاغة كي يسهم فيه إسهاماً كانت له آثاره في كثير من تلاه من البلاغيين.

لقد كانت وجوه الإعجاز القرآني في نظر الباقلاني ثلاثة:

- ١ - إخباره عن الغيوب.
- ٢ - تضمنه قصص الأولين وسير المتقدمين.
- ٣ - أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم

(١) البيان - التبيين، ج ٤، ص ٥٥.

(٢) الحيوان، ج ٤، ص ٩.

عجز الخلق عنه^(١) ، غير أن وقفة الباقلاني إزاء الوجهين الأولين كانت خاطفة شديدة الاقتضاب إذا قيست إلى وقفته إزاء النظم الذي شغل حيزاً كبيراً من اهتمامه ، واستغرق حديثه عنه ما يربو على نصف صفحات كتابه ؛ ذلك أنه كان معنياً بإبراز تفرد النظم القرآني وتمايزه من سائر الطرق التعبيرية التي سلكها العرب ، والفنون التي عرفوا بها ، واشتهروا بامتلاك ناصيتها ، وقد اقتضاه ذلك أن يقف طويلاً للتدليل على هذا التمايز ، وأن هذا النظم على حد تعبيره «خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم» أو «لا يتفاوت تفاوت كلامهم» أو «يخرج عن عامة كلام الإنس والجن»^(٢).

من منطلق العناية بإبراز ذلك التمايز في النظم القرآني قطع الباقلاني - في فصلين متتاليين - بنفى ظاهرتي الشعر والسجع من القرآن ، ومن هذا المنطلق ذاته كانت تفرقة بين النظم والبديع (الذي كان عنده يشمل معظم فنون البلاغة) ؛ فهو يعرض لأكثر من عشرين لوناً من البديع ، ثم يصرح بأنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن عن طريقها ؛ لأنه طريق «لا يتعذر وباب لا يمتنع ، وكل يأخذ فيه مأخذاً ، ويقف فيه موقفاً على قدر ما معه من المعرفة ، وبحسب ما يجده من الطبع ، فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليه ، ولا إمام يقتدى ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً»^(٣).

فمعرفة وجه الإعجاز في لغة القرآن هي - في نظر الباقلاني - وقف على النظم دون البديع ؛ وذلك لأن تلك اللغة قد تفردت بهذا النظم ، فارتقت به ومن

(١) انظر: إعجاز القرآن للباقلاني ، على هامش الإتيان في علوم القرآن ص ٤٧ وما بعدها ، المكتبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣ م.

(٢) انظر السابق ، ص ٥١ - ٥٧ .

(٣) انظر السابق ، ص ١٤٩ .

خلاله إلى طبقة غير متفاوتة فى البيان يتعذر الارتقاء إليها على طاقات البشر، فهو من هذه الزاوية يتميز من البديع الذي لم تتفرد لغة القرآن بظواهره؛ إذ هى ظواهر عامة عرفها العرب فى شعرهم ونثرهم، وتفاوتت درجات إبداعهم فيها بتفاوت حظوظهم من الموهبة وطاقاتهم فى التعبير.

على أن ذلك لا يعنى أن الباقلانى يغض من شأن البديع، أو من بلاغة فنونه فى لغة القرآن، فأشارته إلى تفاوت تلك الفنون إنما تعنى - ضمناً - أنها قد بلغت فى تلك اللغة الخالدة أسمى درجات البلاغة، ولكن يبقى بعد ذلك أن بلاغتها تلك إنما نشأت فى أحضان النظم القرآنى لتدعم فنيته، لا لتستقل دونه بالإعجاز، هذا ما يقرره الباقلانى حيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة ووفقاً عليها ومضافاً إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت فى الكلام على غير وجه التكلف المستبشع^(١)».

ثم يعود الباقلانى إلى تأكيد ذلك رأى فى موطن آخر من كتابه، وذلك حين ينقل عن الرمانى (دون أن يصرح باسمه) تقسيمه للبلاغة إلى عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان^(٢). ثم ينسب إليه الزعم بأن الإعجاز يتعلق بتلك الوجوه التى تسمى (كما يصرح الباقلانى) البديع، ثم يرد على هذا الزعم قائلاً:

(١) انظر السابق، ص ١٥١.

(٢) السابق، ص ١٦٠، وانظر: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، ص ٧٦، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

«... إنما ننكر. أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه بما يتصل به الكلام ويفضى إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فإنى لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه، وصاحب المقالة التي حكيها أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، وما قرن به من الوجوه...»^(١).

والباقلانى فى هذا النص يبدو متحاملا على الرمانى، ولعل هذا التحامل هو أثر من آثار الخلاف المذهبى بين الرجلين^(٢)؛ ذلك أن الرمانى لم يذهب إلى أن وجهها من وجوه البلاغة التي ذكرها معجز بذاته، بل إن هذا هو ما صرح بعكسه حيث يقول:

«وظهور الإعجاز فى الوجوه التى نيينها يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة فى أعلى طبقة»^(٣).

وإذا كان الباقلانى قد ذهب إلى أن النظم أو «ما يتصل به الكلام ويفضى إليه هو مناط التحدى ومرد الإعجاز» فإن ذلك بعينه هو ما ذهب إليه الرمانى وصرح به فى عبارات نقل بعضها الباقلانى (دون أن ينسبها إليه!!) وذلك حيث يقول:

«وأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صار التحدى فيها بالمعارضة

(١) السابق، ص ١٧٠، ١٧١.

(٢) الرمانى معتزلى والباقلانى علم من أعلام الأشاعرة.

(٣) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، ص ٧٨.

لتظهر المعجزة، ولو قال قائل: قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن أحداً أن يأتي بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قبل لكان ذلك باطلاً؛ لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزداد عليها»^(١).

فعبارات الرمانى فى هذا النص قاطعة فى أن نسق القرآن أو أسلوبه المتفرد فى صياغة الجمل وبناء التراكيب هو - بالدرجة الأولى - زاوية التحدى ومناط الإعجاز، ومؤدى ذلك أن الوجوه البلاغية العشرة التى ذكرها لم تبلغ - فى نظره - حد الإعجاز فى لغة القرآن إلا لكونها متلبسة بهذا النظم، منبثقة عنه، متساوقة مع دلالاته ومراميه، وهذا ما ينفى عن الرمانى تلك التهمة التى ألصقها به الباقلانى، فنظرته إلى التأليف هنا لا تكاد تختلف عن نظرة الباقلانى إلى النظم، ولعل مما يدعم ذلك أن مصطلحى «النظم والتأليف» كانا مترادفين على لسان الباقلانى، وأن عبارة «عجيب النظم بديع التأليف» كانت من أكثر العبارات دوراً فى كتابه.

هذا الإلحاح على ربط الإعجاز بالنظم أو التأليف لدى هؤلاء المتكلمين كان - فيما نعتقد - بمثابة الجذر النظرى لاستقلال علم المعانى، ومن الصحيح أن مصطلح النظم لدى هؤلاء لم يظفر - كما أسلفنا القول - بتحديد واضح نستكشف من خلاله وعيهم بميدان هذا العلم، أو بطبيعة المباحث التى يتناولها على نحو ما سنرى لدى عبد القاهر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذا الإلحاح على «نظم القرآن» والتأكيد على أنه قد نهض - وحده - بتحقيق الإعجاز فى كثير من الآيات - كان بمثابة إيدان بالفصل بين خصوصيات هذا النظم وأسراره من جهة،

(١) السابق، ص ١٠٧.

وما سواها من الفنون أو الوجوه التى عرفت - آنذاك - باسم البديع أو البلاغة من جهة أخرى، فمثل هذا الفصل هو تحقيق للغاية التى استقطبت اهتمام المتكلمين، وهى تحديد «جهة التفرد» فى لغة القرآن الكريم، والتفرقة (على مستوى النظرية) بين ما هو معجز بذاته، وما ليس كذلك من الظواهر الفنية.

على أننا لا نستطيع القطع بعدم تمثل المتكلمين فى تلك المرحلة لميدان علم المعانى، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن فنون البديع أو البلاغة التى بلغت عشرة لدى الرمانى وزادت عن خمسة وعشرين لدى الباقلانى ليس من بينها (إذا استثنينا الإيجاز وبعض صور الإطناب) ما نعهده الآن من مباحث هذا العلم كالتقديم والتأخير أو الذكر والحذف، أو التعريف والتنكير، أو القصر، أو الفصل والوصل... أيرجع السر فى ذلك إلى افتقاد الوعى - لدى هذين الرجلين - بفنية تلك الظواهر، ودورها الأصيل فى تحقيق الإعجاز؟ أم أنه راجع إلى إيمان كل منهما بأن مثل تلك الظواهر لا تنتمى إلى البديع أو البلاغة (بالمفهوم السائد لهذين المصطلحين حينذاك) بل تنتمى إلى النظم أو التأليف؟ إن هذا الافتراض الأخير هو ما نرجحه فى ضوء ما هو معلوم من رحابة الثقافة وعمق النظر لدى الرجلين من جهة، ومن أن معظم تلك الظواهر كانت قد تحددت على أيدى علماء آخرين سابقين أو معاصرين لهما من جهة أخرى^(١).

وإذا كانت التفرقة بين النظم والبديع خلال تلك المرحلة هى الأساس النظرى لاستقلال علم المعانى فيما بعد، فإن التفرقة بين بعض ألوان البديع وبعضها الآخر كانت - فيما نرى - هى أساس استقلال كل من علمى البيان والبديع، وتلك التفرقة الأخيرة هى ما انفرد الباقلانى بتحديد معالمها، فعند

(١) أمثال أبى عبيدة والفراء وابن قتيبة وابن فارس وغيرهم.

تعرضه لتلك الألوان البديعية للكشف عن مدى تعلقها بالإعجاز وضع مبدأه الذي يقرر فى حسم:

«كل ما يمكن تعلمه، وينتهياً تلقنه، ويمكن تلخيصه، ويستدرك أخذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به»^(١).

فعلى أساس هذا المبدأ انقسمت ظواهر البديع فى نظر الباقلانى إلى قسمين متميزين:

أولهما: لا يتعلق به الإعجاز أصلاً؛ لأنه مما يمكن «تعلمه وتلخيصه»، أى أن تجويده والبلوغ به إلى أقصى درجات الفنية أمر غير متعذر على البشر، وقد صرح الباقلانى بأن فنون السجع والتجنيس والمطابقة تدرج - فى نظره - فى هذا القسم^(٢).

والثانى: يصح تعلق الإعجاز به، ويتضمن تلك الظواهر التى «تتفاوت» درجاتها الفنية من نظم إلى نظم، والتى بلغت فى النظم القرآنى المعجز درجة متعذرة على طوق البشر، ومن الألوان التى يصرح الباقلانى باندراجها فى هذا القسم: الاستعارة والتشبيه والإيجاز وحسن البيان.

إن هذا التقسيم الذى حدد الباقلانى مبدأه فى نهاية القرن الرابع الهجرى تقريباً كان - فيما نظن - هو نقطة البداية فى طريق الفصل بين حقلى علم البيان وعلم البديع. ولعلنا نلاحظ أن الظواهر الثلاثة التى تضمنها القسم الأول لديه هى من أهم مباحث علم البديع - إن لم تكن أهمها - لدى البلاغيين المتأخرين، وأن التشبيه والاستعارة - من القسم الثانى - هما ركيزة علم البيان فى نظر هؤلاء

(١) إعجاز القرآن، ج٢، ص ١٨١ .

(٢) السابق - نفسه .

، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الباقلانى لم يطبق مبدأه السابق إلا على وجوه البلاغة العشرة التى نقلها عن الرمانى، وأنه قد صرح فى هذا الصدد بأن غرضه من هذا التطبيق ليس هو الاستقصاء والحصر بل التمثيل^(١) - إذا أضفنا ذلك أدركنا مدى فعالية هذا المبدأ فى إرساء فكرة الفصل بين هذين العلمين من علوم البلاغة الثلاثة، بل لعلنا نضيف أن نفى الباقلانى تعلق الإعجاز بظواهر القسم الأول كان وراء تلك النظرة غير المنصفة لعلم البديع فى التراث البلاغى، حيث عدّ هذا العلم ذيلًا للبلاغة، وعدّت ظواهره مجرد طلائات وحلى خارجية يقتصر دورها على التحسين أو التزيين، لا الخلق أو البناء.

المرحلة الثانية. التفرقة بين النظم واللفظ :

إذا كانت المقارنة بين النظم «والبديع» قد أسفرت فى نهاية القرن الرابع الهجرى عن إرساء مبادئ الفصل بين ميادين البلاغة الثلاثة دون تحديد قاطع لطبيعة كل ميدان منها، أو للمباحث التى تندرج فيه، بل دون تحديد لمفهوم النظم ذاته - فإن المقارنة بين النظم واللفظ - فى القرن الخامس - قد أسفرت عن ذلك كله، وهذا ما نجده واضحًا لدى عبد القاهر الجرجانى المتوفى سنة ٤٧١ هـ، حيث كانت تلك المقارنة لديه واحدة من الركائز الأساسية التى أرسى عليها نظريته الشهيرة فى النظم.

ونود أن نبادر بالإشارة إلى أن عدول عبد القاهر الجرجانى عن المقارنة بين النظم والبديع إلى المقارنة بينه وبين اللفظ لا يمثل انحرافًا عن تلك النظرة التى رأيناها لدى المتكلمين السابقين عليه فى تأصيل الإعجاز القرآنى، بل على النقيض من ذلك كان هذا العدول استمرارًا لتلك النظرة، وبناء عليها، وترسيخًا

(١) انظر: السابق ص ١٩١ .

لأبعادها وملامحها، ولعل مما يؤكد ذلك أن الفنون البلاغية التي تنضوى تحت مصطلح «البديع» في نظر هؤلاء تندرج كلها بشكل أو بآخر - كما سنرى - تحت مصطلح «اللفظ» عند عبد القاهر، أما هذا العدول ذاته فلعله راجع إلى تأثير عبد القاهر بقضية اللفظ والمعنى، وعنايته بالرد على من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة، وإلى إحساسه - في الوقت ذاته - باستقرار «البديع» وخمود الخلاف الذي احتدم حوله في القرنين الثالث والرابع من جهة أخرى.

لقد صرح عبد القاهر في مقدمة «دلائل الإعجاز» أن غايته هي بيان زاوية التفرد أو «الجهة التي منها قامت الحجة»^(١) في بلاغة القرآن، ومن ثم راح يرصد في ثنايا هذا الكتاب مزايا الحسن أو القيم الجمالية الفاعلة في بلاغة الكلام، مميّزاً بينها على النحو الذي يؤكد من خلاله أن النظم أو «توخي معاني النحو بين معاني الكلم» هو تلك الجهة، فهو يقرر أن تلك المزايا تنقسم من حيث متعلقها - عند التحليل - إلى قسمين:

١ - مزايا النظم.

٢ - مزايا اللفظ.

يقول:

«... وجملة الأمر أن ههنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثاً قوَى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرته في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة...»^(٢).

(٢) السابق، ص ٧٨.

(١) دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، ص ٧.

ونستطيع القول بأن هذا التقسيم الذى ألح عليه عبد القاهر فى غير موطن^(١) من دلائل الإعجاز قد حدد بشكل حاسم معالم الفصل بين ميدانى علم المعانى وعلم البيان، ويتجلى ذلك فى ضوء الحقيقتين التاليتين:

الأولى: من المسلم به أن نظرية النظم لدى عبد القاهر هى التربة التى نبتت فيها ونضجت مباحث علم المعانى؛ فتلك المباحث كما حددها البلاغيون المتأخرون ليست سوى مزايا النظم وخصوصياته لدى عبد القاهر.

الثانية: أن اللفظ الذى يقابل النظم فى هذا التقسيم لا يعنى اللفظ المفرد، وإنما يعنى اللفظ المستخدم (الحى) المتفاعل بدلالته الخاصة فى بناء العبارة أو نظمها؛ فلقد كانت دلالات الألفاظ المفردة على معانيها فى نظر عبد القاهر - كما يقرر علم اللغة المعاصر - مجرد صور صامتة أو ميتة مخترنة فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم، ومن ثم بادر بتنحيتها نهائياً عن مسرح بحثه فى وسائل البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا ما قرره حين قال:

«ليس لنا إذا نحن تكلمنا فى البلاغة والفصاحة مع معانى الكلم المفردة شغل، ولا هى منا بسبيل»^(٢).

وإذا كان مصطلح اللفظ فى التقسيم السابق لا ينصرف إلى اللفظ المفرد فإنه لا ينصرف - أيضاً - إلى اللفظ المستخدم على إطلاقه، بل إلى نوع خاص منه وهو ما كان ذا دلالة مجازية، أو ما كان دالاً على «معنى المعنى»^(٣) على حد اصطلاح عبد القاهر، وهذا ما حدده بنفسه حين قال - فى موطن آخر - بصدد

(١) انظر: ص ٣٢٩، ص ٣٤٦.

(٢) السابق ص ٥٧، انظر: ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر: السابق ص ٢٠٣.

إقرار ذلك التقسيم : «اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم، فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»^(١).

إن هذا النص يؤكد لنا ما سبق أن ألمحنا إليه من أن التفرقة بين ميدان علم المعانى وميدان علم البيان قد استقرت أصولها على يدى عبدالقاهر الجرجانى - قد يقال: إن مصطلح «علم البيان» كان لديه ذا مدلول عام^(٢) يرادف به «علم البلاغة»، وقد يقال كذلك إنه لم يشر أصلا إلى مصطلح «علم المعانى» فى كتابيه الشهيرين: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا أو ذاك مما لا جدال فيه، ولكن يبقى مع ذلك أن الذين حددوا المصطلح الأول ووضعوا المصطلح الثانى لم يفعلوا ذلك إلا على أساس تفرقته - فى ضوء نظريته للإعجاز - بين مزية النظم ومزية اللفظ، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن مزية «النظم» قد أصبحت لدى هؤلاء البلاغيين مناط البحث فى علم المعانى، وهنا نشير إلى أن «مزية اللفظ» التى تنحصر - كما يبدو فى النص السابق - فى الاستعارة والكناية والتمثيل قد أصبحت هى قوام البحث فى علم البيان فى نظرهم.

ولعل من الجدير بالإشارة إليه فى هذا المقام هو أن حصر عبد القاهر لمزية اللفظ فى تلك الصور أو الألوان ذات الدلالة المجازية قد كان - فيما نظن - هو السبب فى بعض الظواهر التى برزت فى تناول البلاغيين المتأخرين لعلم البيان، والتى أصبحت فى نظر كثير من دارسى البلاغة العربية محل تساؤل أو نقد موجه

(١) السابق، ص ٣٢٩.

(٢) انظر السابق، ص ٤، ٥ وكذا ص ٣٥.

إلى هؤلاء البلاغيين فحسب!! من ذلك :

أـ تصدير هذا العلم بالبحث فى أنواع دلالة اللفظ : الوضعية والتضمنية والالتزامية ؛ وذلك للتأكيد على أن الداليتين الأخيرتين فحسب هما مدار البحث فى هذا العلم الذى يختص - كما يصرح السكاكى - بالنظر فيما لا يتحقق إلا فيهما من الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما^(١).

بـ التوقف فى عد التشبيه - لأن الدلالة فيه وضعية - مبحثاً أصيلاً فى ميدان هذا العلم ، ثم تبرير التعرض له فى هذا الميدان بأن الاستعارة لا تقوم إلا على أساس التشبيه .

جـ إخراج كثير من البلاغيين للمجاز العقلى - لأنه ليس تجاوزاً فى دلالة اللفظ - من حوزة علم البيان ، فلقد استدرك الخطيب القزوينى على السكاكى فى إقحامه ذلك الضرب من المجاز فى نطاق هذا العلم ، ثم أدرجه فى نطاق علم المعانى ، وتابعه فى ذلك من خلفه من البلاغيين .

ونود فى هذا الصدد أن نضيف أن حرص هؤلاء البلاغيين المتأخرين على جعل علم البيان تالياً أو لاحقاً لعلم المعانى إنما يرتد - فيما نحس - إلى طبيعة نظرة عبد القاهر إلى كل من «مزية النظم» و «مزية اللفظ» - لقد برر السكاكى ذلك الترتيب بين العلمين فى كتابه فقال : «إن علم البيان شعبة من علم المعانى لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار»^(٢) ، وهو تبرير لا يكاد يختلف عما قرره عبد القاهر من أن الإعجاز لم يتعلق بمزايا اللفظ فى القرآن الكريم إلا لكونها أثراً من آثار

(١) انظر : مفتاح العلوم ص ١٤١ ، وجلى أن الشبه واضح بين عبارات السكاكى فى تحديد مجال علم البيان ، وعبارات عبد القاهر فى تحديد مزية اللفظ وقصرها على «دلالة المعنى على المعنى» .

(٢) السابق ص ٧٠ .

نظمه المتفرد، وخيطاً من خيوط نسيجه المحكم، فكل من «الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلمة وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو»^(١).

وإذا كانت تفرقة عبد القاهر بين مزية النظم ومزية اللفظ قد أقرت معالم الفصل بين هذين العلمين لدى البلاغيين المتأخرين - فإن تحديده لمفهوم هاتين المزيتين قد وضع الركائز الأساسية التي استند إليها هؤلاء البلاغيون في تعريف كل منهما:

أما مزية النظم: فقد حددها عبد القاهر بقوله:

«وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معانى النحو، وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها فى أنفسها، ومن حيث هى على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التفكير فى «سؤدد» من قوله^(٢): «تنقل فى خلقى سؤدد»، وفى دهر من قوله: «فلو إذ نبا دهر» فإنه يجب أن يروقك أبداً وفى كل شيء... بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم»^(٣).

(١) دلائل الإعجاز، ص ٣٠٠.

(٢) الضمير يعود على إبراهيم بن العباس الذى حلل عبد القاهر أبياتاً له قبل هذا النص مباشرة.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ٦٩، ٧٠.

فمزية النظم في نظر عبد القاهر - كما يتجلى في هذا النص - تركز على أساسين:

١ - معانى النحو ووظائفه وما تحفل به طرائق أدائها من إمكانات ثرية أو «جوه» و «فروق»^(١) يستثمرها ويتخير من بينها الناظم.

٢ - تحقق الملاءمة بين هذه المعانى والموقف الذى ترد فيه، أو الغرض الذى تصاغ من أجله.

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نقرر أن هذين الأساسين كانا هما المحور الذى أدار حوله البلاغيون المتأخرون تعريفهم لعلم المعانى، وبحسبنا هنا أن نشير إلى التعريف السائد له فى تراثنا البلاغى، والذى صاغه الخطيب القزوينى بقوله: « هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق مقتضى الحال»^(٢).

فأحوال اللفظ في نظر القزوينى - كما يتضح فى حصره لمباحث هذا العلم - هى معانى النحو عند عبد القاهر، كذلك فإن مطابقة تلك الأحوال لما أسماه القزوينى مقتضى الحال هى بعينها ملاءمة معانى النحو للغرض فى نظر عبد القاهر، بل إن هذا هو ما صرح به القزوينى نفسه حين قال:

« وهذا - أعنى تطبيق الكلام على مقتضى الحال - هو الذى يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم حيث يقول: النظم تأخى معانى النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التى يصاغ لها الكلام»^(٣)، وهو تصريح له دلالة القاطعة على

(١) انظر فى هذين المصطلحين: بحثنا للدكتوراه: المعنى فى البلاغة العربية ص ٧٣، ٧٤، مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(٢) الإيضاح فى علوم البلاغة ص ١٥، دار الكتب العلمية ببيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٥ م.

(٣) السابق ص ١٢.

أن ذلك التعريف السائد لعلم المعانى فى كتب البلاغين المتأخرين لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً، أو صياغة منطقية «جامعة مانعة» لرأى عبدالقاهر فى مزىة النظم» .

أما مزىة اللفظ: فقد حددها عبد القاهر فى أثناء تعليقه على إحدى المقولات السائدة فى عصره ، والتى ربما احتج بها - كما يصرح - أصحاب اللفظ، تلك المقولة هى :

«لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك»^(١) .

ولا يتسع المقام هنا لنقل نص عبد القاهر كاملاً فى هذا التعليق الذى استغرق أكثر من أربع صفحات^(٢) فى دلائل الإعجاز ؛ ولذا فنحن مضطرون إلى أن نجتزئ منه ما يقفنا على المبادئ التى تحدد «مزىة اللفظ» فى نظره، وأن نشفع كل مبدأ منها بالإشارة إلى ظلاله الواضحة وأثره القوى فى تصور البلاغين المتأخرين لعلم البيان كما يبدو فى تعريفه لدى السكاكى بأنه «معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان فيحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد منه»^(٣) .

أو فى تعريف الخطيب القزوينى له بقوله : هو «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه»^(٤) وتلك المبادئ هى :

(١) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ .

(٢) انظر : دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ - ٢١٠ .

(٣) مفتاح العلوم ، ص ٧٠ .

(٤) الإيضاح ، ص ٢١٥ .

أولاً: ينفى عبد القاهر أن يكون اللفظ المراد فى تلك المقولة هو اللفظ الدال على معناه ، والحجة التى يدعم بها هذا النفى هى : أنه « لا يخلو السامع من أن يكون عالماً باللغة وبمعانى الألفاظ التى يسمعها ، أو يكون جاهلاً بذلك ، فإن كان عالماً لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه ، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر ، وإن كان جاهلاً كان ذلك فى وصفه أبعد» .

وتلك الحجة هى ما سيقى بعينها لدى السكاكى والقزوينى - واضعى التعريفين السابقين - للتدليل على أن «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه» لا يتأتى بالدلالات الوضعية^(١) .

ثانياً: لا ينصرف مصطلح « اللفظ » فى المقولة السابقة - كما يصرح عبد القاهر - إلا إلى الألفاظ ذات الدلالة المجازية ، أو دلالة «المعنى على المعنى» ، فتلك هى التى يتحقق فيها التسابق أو التفاوت المشار إليه ؛ وذلك لأنها - دون الدلالة الوضعية - «مما يدرك بالفكر ، ومما يتجدد العلم به عند سماع الكلام» .

ويبدو أثر هذه الفكرة واضحاً لدى كل من السكاكى والقزوينى فى شرحهما لتعريف علم البيان ، حيث صرح كل منهما بأن الدلالة المجازية هى ميدان البحث فى هذا العلم - ولعل وصف عبد القاهر لتلك الدلالة بأنها «مما يدرك بالفكر» كان وراء تسميتها «الدلالة العقلية» لديهما^(٢) .

ثالثاً: مرد التفاوت أو التسابق المستحق لوصف البلاغة فى تلك المقولة هو درجة الوضوح فى الدلالة المجازية ، أى مدى قوة العلاقة بين المعنى الأول (معنى اللفظ) والمعنى الثانى (المجازى) ، وبناء على ذلك فإن قائل تلك المقولة - حسب

(١) انظر : مفتاح العلوم ص ١٤٠ ، الإيضاح ص ٢١٦ .

(٢) انظر : السابق نفسه .

تفسير عبد القاهر - إنما يريد «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى يجعله دليلاً على المعنى الثانى، ووسيطاً بينك وبينه متمكناً فى دلالة، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، ثم يخيل لك أنك فهمته من حاقّ اللفظ».

ونود هنا أن نلاحظ أن التسابق أو التفاوت فى نظر عبد القاهر لا يتحقق - فحسب - بين الدلالات المجازية التى يستقل كل منها بمعناه، بل إنه يتحقق كذلك بين الدلالات التى يحتمل تواردها على معنى واحد، وهذا ما يفهم من استخدامه لصيغة التفضيل فى وصف الدلالة الواضحة أو «البليغة» : فهى تسفر عن معناها المجازى أحسن سفارة وتشير إليه أبين إشارة، ومعنى ذلك أنه يسلم بإمكانية أداء هذا المعنى ذاته بدلالة أخرى أقل من الأولى وضوحاً وبالتالى أقل بلاغة.

إن نظرة عبد القاهر إلى الصورة المجازية على هذا النحو قد تثير كثيراً من الجدل، ولكن الذى لا جدال فيه - وهو ما يعيننا الآن - أنها كانت ذات أثر عميق فى تصور البلاغيين المتأخرين لميدان علم البيان ووظيفته، كما يبدو فى تعريفهم السابق له «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه»، فالمعنى المقصود فى هذا التعريف هو : «المعنى المجازى»، أما «الطرق» فهى وجوه الدلالة المتعددة التى يمكن لهذا المعنى أن يؤدى بها بدرجات متفاوتة فى الوضوح، ومن ثم تكون البلاغة (التي يعنى برصدها أو الحكم عليها هذا العلم) متمثلة فى اختيار أقواها تعلقاً به، وأوضحها دلالة عليه، وهذا ما صرح به كل من السكاكى والخطيب القزويني فى شرحهما للتعريف السابق، حيث قررا أن الطرق المختلفة لا تتحقق إلا فى الدلالات المجازية على الشئ الواحد الذى تعدد لوازمه أو متعلقاته، ويكون بعضها أوضح دلالة عليه من بعض^(١).

(١) انظر : السابق - نفسه .

ولعلنا - بناء على ذلك - لا نوافق على ما تردد كثيراً على ألسنة المعاصرين من أن المقصود بإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة هو إيراده تارة بطريق التشبيه، وأخرى بطريق المجاز، وثالثة بطريق الكناية، فليس في تراثنا البلاغى كله ما يؤيد هذا الفهم، هذا فضلاً عن أن التشبيه - كما أشرنا من قبل - لم يدر أصلاً بخلد هؤلاء البلاغيين عند تعريفهم لعلم البيان؛ لأن الدلالة فيه هي الدلالة الوضعية التى لا ينطبق عليها هذا التعريف، وهذا ما صرح به السكاكى نفسه^(١).

وابعاً: إذا افتقد اللفظ الدال على معنى المعنى سمة الوضوح فإنه يفتقد بالتالى ميزته أو بلاغته التى حددت أماراتها المقولة السابقة؛ لأنه حينئذ لا يسابق المعنى بل يسبقه؛ ولأنك فى تلك الحال، كما يقول عبد القاهر: «ترى اللفظ يصل إلى سمعك وتحتاج إلى أن تخب وتوضع فى طلب المعنى، وإذا أفرط الأمر فى ذلك صار إلى التعقيد الذى قالوا إنه يستهلك المعنى»^(٢).

لقد كان لهذا المبدأ آثاره الواضحة فى طبيعة النظرة إلى الصورة المجازية عند مدرسة السكاكى، ونستطيع - فيما يلى - أن نرصد بعض تلك الآثار لدى واحد من أبرز أعلام تلك المدرسة وهو الخطيب القزوينى:

أ - يصرح القزوينى بأن غاية علم البيان هى «الاحتراز عن التعقيد المعنوى»^(٣)، ولعل وصف التعقيد بكونه معنوياً لديه راجع إلى وصف عبد القاهر له بأنه «يستهلك المعنى».

ب - لا يختلف مفهوم «التعقيد» لدى القزوينى عنه لدى عبد القاهر، وهذا ما يبدو واضحاً فى تحديده له بقوله: «ألا يكون انتقال الذهن من المعنى

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤٠.

(٢) دلائل الإعجاز، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) الإيضاح، ص ١٤.

الأولى إلى المعنى الثانى - الذى هو لازمه والمراد به - ظاهراً^(١) .

ج - اقتصر القزوينى فى التمثيل للتعقيد على البيت الوحيد الذى أورده
عبدالقاهر له وهو بيت العباس بن الأحنف :

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا . . وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

مردداً فى التعليق عليه ما قرره عبد القاهر من أن مناط التعقيد هو قول
العباس «لتجمدا» لعدم وضوح العلاقة بين المعنى الأول «جمود العين» والمعنى
الثانى الذى أراده هذا الشاعر «السرور»^(٢) .

نستطيع - إذن - أن نقرر أن وظيفة علم البيان أو غايته كما حددها التعريفان
السابقان هى تحقيق «مزىة اللفظ» كما حددها عبدالقاهر الجرجانى بصدد تعليقه
على المقولة السابقة، أو لنقل : إن البلاغة التى يختص ببحثها هذا العلم فى نظر
البلاغيين المتأخرين ليست سوى بلاغة اللفظ الذى يسابق المعنى كما فسرها
عبدالقاهر .

وإذا كانت نظرة عبد القاهر إلى «مزىة اللفظ» قد حددت أسس استقلال
علم البيان، فإنها قد حددت - فى الوقت ذاته - أسس استقلال «علم البديع»
وتمايزه من العلمين السابقين؛ ذلك أنه إذا كانت تلك المزىة تنحصر فى دلالة
اللفظ على معناه المجازى فإن مقتضى ذلك أن القيم الجمالية المتعلقة بدلالة اللفظ
على معناه الوضعى كالطباق أو المقابلة، أو المتعلقة بجرسه أو بنيته الصوتية
كالجناس أو السجع لا تدخل دخولاً أصيلاً فى حيز تلك المزىة التى بلغت فى لغة
القرآن حد الإعجاز .

(١) السابق ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) السابق ص ٩ ، وقارن بـ «دلائل الإعجاز» ص ٢٠٨ .

ومرة أخرى نجد إلحاح عبدالقاهر على إخراج تلك القيم الجمالية الأخيرة - أو أفرادها - نابغاً من عنايته بالرد على «أصحاب اللفظ» الذين يعتقدون أن الألفاظ - لذاتها - هي مرد الحسن ومناط الجودة، ومن ثم راح يرصد كثيراً من الأوصاف التي جرت العادة بإطلاقها علي اللفظ، ويفسرها على نحو يبطل به مزاعم هؤلاء من جهة ، ويدعم رأيه في حقيقة الإعجاز من جهة أخرى، فهو يقول:

« . . فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ وخلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من الأمر في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده . . »^(١).

إن بلاغة التعبير الأدبي في نظر عبد القاهر تكمن في طاقته التصويرية، أي في قدرته على تمثيل المعاني أو تجسيدها في (صور) فنية ذات خصوصية وتفرد، أما وسائل هذا التشكيل فهي ما حدد مجالها عبد القاهر بقوله:

«وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى، واعلم أن هذا كذلك مادام النظم واحداً، فأما إذا تغير فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى . . »^(٢).

فإذا كان التصوير الفني - كما يتجلى في هذا النص - وقفاً على وجوه

(١) أسرار البلاغة، ج١ ، ص ٩٧ ، تحقيق : محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٩م.

(٢) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

النظم وألوان المجاز - فإن مقتضى ذلك أن الفنون التى اختص ببحثها علم البديع ، والتى تخرج بطبيعتها عن هاتين الدائرتين ليست - فى نظر عبدالقاهر - من الأدوات الفاعلة فى هذا التصوير الذى ترتبط به المزية أو ثقل ارتباط .

لقد اعترف عبد القاهر بأن لتلك الفنون أو الظواهر المتعلقة بذات اللفظ أثرها فى فنية الأسلوب وجمال العبارة ، ولكنه صرح فى الوقت نفسه بأنه أثر ثانوى إذا قيس بأثر النظم أو صور المجاز ، ومن ثم فإن دورها فى بلاغة القرآن - متى وجدت - يقتصر على دعم الإعجاز وتوكيده ، فهو يقول :

« اعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلاً فيما يوجب الفضيلة ، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز ، وإنما الذى ننكره ونفيل رأى من ذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده»^(١) .

وقبل أن نتابع آثار تلك النظرة لدى عبد القاهر نود أن نلاحظ أنه لم يكن منصفاً - وهو يحاول تأصيل تلك النظرة - حين صب هجومه اللاذع على القاضى عبد الجبار (ت سنة ٤١٥ هـ) مدعيًا أنه من أنصار اللفظ الذين غفلوا أو تغافلوا عن أمر النظم ، ذلك الهجوم الذى يتضح فى مثل قوله :

«واعلم أن السبب فى أن يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: نطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ، بناء على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعانى، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا فى تصحيح هذا الذى ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضاً وإبطالاً لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعاً للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من

(١) السابق ، ص ٤٠١ .

حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التى طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معانى النحو وأحكامه؛ وذلك أنهم قالوا: إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة...»^(١).

ومما يؤكد عدم الإنصاف لدينا ما يلى:

* أن عبارة القاضى عبد الجبار تنفى نفياً صريحاً تعلق الفصاحة باللفظ المفرد، وقد كان هذا النفى أساساً من الأسس التى أرسى عليها عبد القاهر نظريته^(٢) فى النظم.

ومفهوم النظم لدى عبد القاهر هو: «توخى معانى النحو بين معانى الكلم»، وهذا المفهوم هو ما حدده القاضى عبد الجبار - فى إجمال وتركيز - لمصطلح الضم، ولنستمع إليه يقول بعد عبارته السابقة:

«ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز فى هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها...»^(٣).

فالضم كما يتجلى فى هذا النص يعنى الصياغة أو البناء النحوى للتركيب، ذلك البناء الذى تتفاعل فيه دلالة اللفظ (المواضعة) مع وظيفته النحوية التى يجليها (الإعراب) من جهة، والموقع الذى يشغله فى ترتيب ألفاظ التركيب من جهة أخرى، وقد كانت هذه الجوانب الثلاثة - كما يلاحظ الدكتور شوقى ضيف^(٤) بحق - هى المحاور التى يدور عليها النظم أو معانى النحو لدى عبد

(١) السابق، ص ٣٠١. والعبارة الأخيرة فى النص هى عبارة القاضى عبد الجبار.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ١٩٧ وما بعدها، تحقيق أمين الخولى.

(٤) انظر: البلاغة تطور وتاريخ ص ١١٧، الطبعة الخامسة، دار المعارف، سنة ١٩٦٥م.

* أشار القاضى عبد الجبار - بعد النص السابق مباشرة - إلى أن النظر فى فصاحة الأسلوب ينبغى أن يتم - عند التحليل - على مستويين :

مستوى الكلمة : للبحث عن قيمة اختيارها فى موقعها الخاص .

مستوى الضم والبناء : للبحث عن قيمة العلاقات المنبثقة عن تجاوز وحداته ، فهو يقول : «ولابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض» وهى نظرة تقترب إلى حد كبير من نظرة عبد القاهر إلى المزية وحصرها فى مزية اللفظ ومزية النظم .

* إذا كان عبد القاهر قد صرح بأن الظواهر الجمالية المتعلقة بذات اللفظ لها دور ثانوى فى تحقيق المزية فإن هذا هو ما سبقه إليه القاضى عبد الجبار ، وذلك حيث قال : «إن المعتبر فى المزية ليس بنية اللفظ ، والمعتبر فيها ما ذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النعمة ، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسناً على السمع لا أنه يوجب فضلاً فى الفصاحة . .»^(١) .

والأمراة لالفت للنظر فى هذا المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضى عبد الجبار يتفق تماماً مع موقف الباقلانى - السابق - من الرمانى ، ففى كلا الموقفين - من جهة - وجدنا هجوماً ساخراً من اللاحق «الأشعرى» على السابق «المعتزلى» ، وفيهما - من جهة ثانية - وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته - دون أن يصرح باسمه - لاوياً عنقها إلى ما يريد من تشهير به ، وتسفيه لرأيه فى حقيقة الإعجاز ، وفيهما - من جهة ثالثة - لم نكد نجد ما يبرر هذا الهجوم ، اللهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح «النظم» الأثير لدى

(١) المغنى ، ج ١٦ ، ص ٢٠١ .

الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلي أن مصطلح «التأليف» لدى الرمانى، ومصطلح «الضم» لدى القاضى عبد الجبار يتفقان - إلي حد كبير - فى مدلولهما، وفى ربط الإعجاز بهما مع مصطلح «النظم» لدى هؤلاء.

إننا - بناء على ذلك - قد نجازف بالقول بأن الخلاف العميق بين المعتزلة والأشاعرة فى ميدان علم الكلام - قد ذاب أو كاد يذوب فى ميدان قضية الإعجاز أو - على وجه التحديد - فى الزاوية التى أثرت من خلالها تلك القضية فى البحث البلاغى؛ إذ لم يكن التركيز فى هذا الصدد على النظم أو التأليف هو مظهر الاتفاق الوحيد بين الفريقين، بل لقد كان هذا الاتفاق بمثابة القاعدة التى يدعمها - ولا ينقضها - الانحراف اليسير عنها، فلم تكن هناك - فيما نزع - بلاغة فى بيئة الاعتزال تختلف فى توجهاتها وخصائصها عن البلاغة لدى سواهم، أجل، لقد حفلت مؤلفات هؤلاء وهؤلاء بكثير من ألوان الجدل ومظاهر الخلاف، ولكن ينبغى ألا يفوتنا أن تلك المؤلفات لم يخلص الكثير منها إلي النظرة البلاغية الصرفة، بل قد تمازجت فيه النظرتان: الكلامية والبلاغية، فكانت الأولى مثار هذا الجدل وذلك الخلاف الذى قد يصل إلي حد تسفيه الرأى، أما الثانية فكانت بمثابة خيط واحد، أو تيار مستمر متواصل، أفاد فيه اللاحق من السابق، فلم تكن أشعرية عبد القاهر الجرجانى مثلاً حائلاً بينه وبين الإفادة مما سبقه إليه الجاحظ أو القاضى عبد الجبار «المعتزليان»، ولم تكن جهود الزمخشري والسكاكى فى ميدان البلاغة إلا بناء على الدعائم التى أرساها قبلهما عبد القاهر.

ولا نود هنا أن نستطرد فى تلك الملاحظة التى يحتاج الوفاء بها إلى بحث مستقل، وبحسبنا أن ندعمها بما لاحظناه الآن من توافق الفريقين على الاعتقاد فى أن الظواهر أو الفنون المتعلقة باللفظ فى ذاته لم يكن لها دور أصيل فى تحقيق

لقد كان ذلك الاعتقاد السائد - فيما نرى - هو الأساسى النظرى لاستقلال «علم البديع» من جهة، واختلاف النظرة إلي الظواهر التى يعالجها عن النظرة إلى ظواهر علمى المعانى والبيان من جهة أخرى، وتلك النظرة هى ما بدت آثارها واضحة لدى عبد القاهر الجرجانى فيما يلى :

[أ] لم يحاول عبد القاهر استقصاء تلك الظواهر (فى الوقت الذى أُلح فيه على هذا الاستقصاء مع خصوصيات النظم وصور المجاز)، بل إنه لم يتناول إلا القليل منها فى ثنايا دلائل الإعجاز وفى مقدمة أسرار البلاغة .

[ب] لم يكن فى تعرضه لهذا القليل يهدف إلى تحليله تحليلًا فنيًا يكشف عن قيمه الجمالية بقدر ما كان يهدف إلى التدليل على (شكلىة) تلك القيم أو ثانويتها بالنسبة للإعجاز، وهو ما يتجلى فى مثل قوله :

«والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتهى بنا القول إليه من استحالة أن يكون الإعجاز فى مجرد السهولة، وسلامة الألفاظ مما يثقل على اللسان»^(١).

[ج] لقد حرص عبد القاهر على إيراد كثير من النماذج القرآنية فى تناوله لمباحث النظم وصور المجاز (وإن كانت فى هذه الأخيرة بنسبة أقل)، أما فى تناوله لتلك الظواهر فقد ابتعد نهائيًا عن إيراد نماذج لها من القرآن الكريم، واقتصر على الاستشهاد لها من الشعر والنثر، وهو مسلك لا يخلو فيما نحن بصددده من دلالة، وكأنه كان يعنى تبرير هذا المسلك حين قال عن الجناس : إنه «من حلى

(١) دلائل الإعجاز ، ص ٤٠٣ .

نستطيع - إذن - أن نقرر أن نظرة البلاغيين المتأخرين إلى تلك الظواهر التي استقل ببحثها علم البديع على أنها مجرد حلّ أو محسنات - هذه النظرة إنما نبتت - منذ عصر مبكر - في أحضان قضية الإعجاز، ثم تبلورت معالمها وتحددت أصولها لدى عبد القاهر الجرجاني حين قصر مزية اللفظ على دلالاته المجازية فحسب، ولعل مما يوضح دور عبد القاهر في تحديد مجال هذا العلم أن الألوان البديعية التي أسرف البلاغيون المتأخرون في الإكثار منها لا تتعلق - في عمومها - بالألفاظ من حيث دلالتها المجازية، بل تتعلق بها إما من حيث طبيعة حروفها وبنياتها الصوتية وهي ما سميت عندهم «محسنات لفظية» أو من حيث دلالتها على معانيها الأصلية، وهي ما أسموها «محسنات معنوية»^(٢).

إننا في ضوء ما تقدم يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

أولاً: أن قضية الإعجاز القرآني هي المهاد الذي نشأت في أحضانه فكرة الفصل بين ظواهر البلاغة.

ثانياً: أن التقسيم الثلاثي لتلك الظواهر قد بدأت إرهاصاته الأولى لدى الباقلاني في القرن الرابع، ثم تحددت معالمه علي يدى عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس، بحيث يصح القول بأن ذلك الرجل الذي نضجت على يديه مباحث البلاغة قد نضجت على يديه - كذلك - فكرة تقسيم تلك المباحث على النحو الذي استقرت عليه حتى اليوم.

(١) السابق - نفسه .

(٢) انظر : الإيضاح ، ص ٣٤٨ .

ثالثاً: أن الحدود الفاصلة في هذا التقسيم كما أوضحها عبد القاهر هي بعينها الحدود الفاصلة بين علوم البلاغة الثلاثة (المعاني - البيان - البديع) لدى البلاغيين المتأخرين، أى أن ما يُعزى لهؤلاء في هذا المجال لا يعدو وضع المصطلح الخاص بكل علم منها.

رابعاً: أن ترتيب تلك العلوم الثلاثة فى كتب المتأخرين - ذلك الترتيب الذى يمثل فيه علم المعاني مركز الصدارة، وعلم البديع منزلة الذيل - لم يكن سوى ترجمة لطبيعة نظرة عبد القاهر وسابقه إلى الظواهر التى يعالجها كل علم منها تبعاً لدرجة تعلقها - فى نظرهم - بحقيقة الإعجاز.

تبقى الإشارة إلى أننا في ضوء تلك النتائج لا نسلم بتلك الدعوى المعاصرة التى ترى أن ظاهرة التقسيم هى آفة البحث البلاغى، وأنها السبب فيما آل إليه أمر البلاغة على أيدي البلاغيين المتأخرين من تحجر وجمود، فمن الصحيح أن هناك كثيراً من الشوائب التى علفت بالبحث البلاغى لدى هؤلاء من جمود النظرة؛ وجفاف الذوق، ورسوف فى أغلال التعقيد وقيود المنطق، ولكننا لا نسلم بأن تلك الشوائب قد ترتبت على ظاهرة التقسيم ترتب النتيجة على السبب، ولعل فيما أثبتته هذا البحث من وضوح تلك الظاهرة لدى عبد القاهر ما يؤيد ذلك؛ إذ إن النظرة البلاغية لدى ذلك الرجل (كما يسلم أصحاب تلك الدعوى) قد برئت - أو كادت - من تلك الشوائب، على أن هذا قد يقود إلى التساؤل عن مدى صلاحية تلك الظاهرة للبقاء... وتلك قضية أخرى تحتاج إلى بحث آخر.



المبحث الرابع



البيان القرآني وتهمة الشعر



لعل أول ما يتبادر إلى الذهن حيال تهمة الشعر التي أطلقها مشركو مكة على القرآن هو التساؤل عن وجه التماثل من منظورها - في زعمهم - بين بيانه الخالد والشعر؟! ذلك التساؤل الذي يزداد إلحاحًا على النفس في ظل الحقائق التالية :

١ - أن الشعر عند نزول البيان القرآني قد كان كما قيل : «علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» ^(١) ، فمغزى هذا القول أن الذين حاولوا ترويج تلك التهمة (وكذا من أريد التأثير عليهم بها) لم يكونوا جاهلين بمباهية الشعر ، أو غافلين عن تمايزه بخصائصه النوعية من ذلك البيان!!

٢ - أن هؤلاء المشركين قد عجزوا رغم تفوقهم في مضممار اللسن والفصاحة عن الإتيان بمثل القرآن ، بل بسورة واحدة من مثله (مع تحديه لهم بهذا وذاك) ، ومقتضى ذلك أنهم حين أقبلوا على ترديد تلك التهمة قد كانوا - يقينًا - يحسون بنقيض ما تود إثباته ، أى بحقيقة البون الشاسع أو الحجاز البياني الفاصل بين الشعر الذي نبغوا في ميدان إبداعه (نبوغ قوم موسى في ميدان السحر ، وقوم عيسى في ميدان الطب) وذلك البيان القرآني الذي خرس ألسنتهم دون مجاراته ، وتضاغرت طاقاتهم الإبداعية في مواجهة تحديه!!

٣ - أنهم لم يطلقوا تلك التهمة التي هم أعرف الناس بكذبها من قبيل الهزل أو المعابشة ، وذلك في ضوء ما هو معلوم من أنهم كانوا أصحاب لدد ومكابرة في موقفهم من ذلك البيان القرآني الذي سفّه عقولهم ، وزيف معتقداتهم ، وأنذرهم إن لم يستجيبوا لهديه بالويل والثبور ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧] ، ومقتضى ذلك أنهم ما كانوا

(١) طبقات فحول الشعراء : (ج١/٢٤) .

ليقبلوا على تلك التهمة «فضلاً عن أن يتشبثوا بترديدها) دون أن يقدرُوا أنها سوف تصادف رواجاً في مجتمعهم الذى يودون صرفه عن القرآن، وتنفيره من الاستماع إليه، ومن البديهي - فى ظل الحقيقتين السالفتين - أنهم ما كانوا يقدرُوا لها هذا الرواج دون أن يتحروا تأسيسها على «جهة جامعة ما» لا تصلح في زعمهم وفى ضوء السائد المألوف من تصوراتهم للإيهام بثبوت التماثل المزعوم بها (بين القرآن والشعر) فحسب، بل للتمويه فى الوقت ذاته على حقيقة إحساسهم بالتباين بينهما من جهة، وعلى إخفاقهم المهين فى قضية التحدى والمعاجزة من جهة أخرى!!



ما هى تلك الجامعة بين الشعر والقرآن فى منظورهم إذن؟

لقد حاول الإجابة عن هذا التساؤل غير قليل من المفسرين والباحثين فى قضية الإعجاز القرآنى ، غير أن أكثرهم قد ارتضى القول بأن «الوزن العروضى» المائل فى بعض آيات القرآن وعباراته هو تلك الجهة التى ركز عليها المشركون فى تلفيق شبهة التماثل بينه وبين الشعر، هذا ما يبدو واضحاً - على سبيل المثال - فى قول أبى سليمان الخطابى :

«ثم صار المعاندون له ممن كفروا به وأنكروه يقولون مرة: إنه شعر لما رأوه كلاماً منظوماً، ومرة إنه سحر لما رأوه معجوزاً عنه غير مقدور عليه»^(١).

وهذا بعينه ما رجحه الباقلانى فى تفسيره لوجه إثارة المشركين لتلك التهمة؛ فهو يصرّح بأن قولهم عن الرسول ﷺ إنه شاعر وعن القرآن إنه شعر «إما أن يكون محمولاً على أنهم نسبوه فى القرآن إلى أن الذى أتاهم به هو من

(١) بيان إعجاز القرآن : ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (٢٨) دار المعارف ١٩٩١ م.

قبيل الشعر الذى يتعارفونه على الأعاريض المحصورة المألوفة، أو يكون محمولاً على ما كان يطلق الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم إياهم بالشعر لدقة نظرهم في الكلام وطرق لهم في المنطق، وإن كان ذلك الباب خارجاً عما هو عند العرب شعر على الحقيقة، أو يكون محمولاً على أنه أطلق من بعض الضعفاء منهم في معرفة أوزان الشعر وهو أبعد الاحتمالات...»^(١).

فالباقلانى إذ يصرح بإمكانية حمل تهمة الشعر على كل وجه من الوجوه الثلاثة التى ذكرها - يصرح فى الوقت ذاته بأن الوجه الثالث أبعداها وأن الثانى «خارج عما هو عند العرب شعر»، الأمر الذى يدل بوضوح على أن الوزن العروضى - الذى أثر البدء بذكره - هو فى تصوره جهة الاتهام أو الركيزة الأساسية للطعن بتلك التهمة، ولعل مما يدعم ذلك أنه لم يعول إلا على الوزن فى ثنايا وقفته الطويلة التى تصدى فيها - بعد النص السابق مباشرة - للدفاع عن القرآن وتبرئة ساحته من تلك التهمة، وهذا ما يبدو بجلاء فى قوله فى ختام هذا الدفاع:

«... ليس فى القرآن من الموزون الذى وصفناه أولاً، وهو الذى شرطنا فيه التعادل فى الأجزاء غير الاختلاف الواقع فى التقفية، ويبين ذلك أن القرآن خارج عن الوزن الذى بينا...»^(٢).

وقد نحا كثير من المفسرين هذا المنحى فى تفسيرهم للآيات القرآنية النافية لتهمة الشعر، الداحضة لمزاعم مروجيها، فعند تفسير الزمخشري - على سبيل المثال - لقوله عز وجل: ﴿وَمَا عَلَّمَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾

(١) إعجاز القرآن . على هامش الإتيان فى علوم القرآن (ج ١/ ٧٦-٧٧) المكتبة الثقافية ببيروت ١٩٧٣ م.

(٢) انظر السابق (٧٧-٨٥).

[يس: ٦٩] يقول:

«أى وما علمناه بتعليم القرآن الشعر على معنى أن القرآن ليس بشعر، وأين هو من الشعر، والشعر إنما هو كلام موزون مقفى يدل على معنى؟ فأين الوزن؟ وأين التقفية؟ وأين المعانى التى ينتجها الشعراء من معانيه؟ وأين نظم كلامهم من نظمه وأساليبه؟ فإذا لا مناسبة بينه وبين الشعر...»^(١).

ويقول العلامة أبو السعود في تفسيره للآية ذاتها:

«... إن القرآن ليس بشعر، فإن الشعر كلام متكلف موضوع، ومقال مزخرف مصنوع منسوج على منوال الوزن والقافية، مبنى على خيالات وأوهام واهية، فأين ذلك من التنزيل الجليل الخطر، المنزه عن مماثلة كلام البشر؟!...»^(٢).

ومن منطلق التركيز على جانب الوزن فى تصور تلك التهمة يتوقف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لبيان السر فى إثارة نفي صفة الإيمان عن المشركين بعد نفي كون القرآن قول شاعر، ثم نفي صفة التذكر عنهم بعد نفي كونه قول كاهن، وذلك فى قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ *﴾ [الحاقة ٤١، ٤٢] فيقول:

«... لأن نفي كون القرآن قول شاعر بديهي؛ إذ ليس فيه ما يشبه الشعر من اتزان أجزائه في المتحرك والساكن، والتقفية المتماثلة في جميع أواخر الأجزاء، فادعائهم أنه قول شاعر بهتان متعمد ينادى على أنهم لا يرجى إيمانهم، وأما انتفاء كون القرآن قول كاهن فمحتاج إلى أدنى تأمل، إذ قد يشبه فى بادئ الرأى

(١) الكشف (ج ٣/ ٢٩٢).

(٢) تفسير أبي السعود (ج ٧/ ١٧٧).

على السامع من حيث إنه كلام منشور مؤلف على فواصل ، ويؤلف كلام الكهان على أسجاع مثناة متماثلة زوجين زوجين...»^(١).

والواقع أن الوزن العروضي لم يكن - كما تصور هؤلاء المفسرون - هو جهة التماثل الجامعة بين القرآن والشعر في منظور المشركين الذين أطلقوا تلك التهمة، ولعله ليس أدل على ذلك من أن بعض هؤلاء المشركين عندما ركزوا على جانب الوزن صرحوا بنفى تلك التهمة عن القرآن، هذا ما نجده واضحاً في قول الوليد بن المغيرة في مباينة القرآن للشعر:

«لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بشعر»^(٢).

قد يقال: إن مقولة الوليد هذه لا تعدو أن تكون شهادة صدق أدلى بها في موقف بعينه فرد واحد من هؤلاء المشركين، فكيف يمكن التعويل عليها في تصور جهة الاتهام في تهمة قوامها الكذب ردها في مواقف أخرى - دون ريب - غير واحد منهم؟! غير أن هذا القول لا يصح في ضوء ما هو معلوم من أن الوليد قد كان ذا سن ومكانة في قريش، وأنه لم يقل هذا القول إلا عندما اجتمع إليه نفر منهم للتشاور في أمر النبي ﷺ والتفكير في اختلاق «تهمة ما» يتفقون على إلصاقها به، ويقدرّون رواجها في الوقت ذاته بين وفود العرب التي ينتظرون مقدمها في موسم الحج^(٣)، ومؤدى ذلك أن صدقه في قوله عن القرآن: «وما هو بشعر» لم يكن نابغاً من رغبته في إنصاف الحقيقة، بل من يأسه من إمكان

(١) التحرير والتنوير (ج١٤/١٤٣)، وانظر في ذبوع هذا الرأي بين المفسرين : المفردات (٢٦٢)، وروح المعاني (ج١٩/١٤٥).

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (ج١/٢٤٣، ٢٤٤).

(٣) انظر : السابق - نفسه.

تزييفها، وذلك من منطلق وعيه بأن الوزن الذى هو أبرز خصائص الشعر سوف يقف حائلاً دون ترويج دعوى المماثلة بينه وبين القرآن.

على أن الوليد بن المغيرة لم يتفرد بمقولته تلك؛ فلقد قال مثلها أنيس بن جنادة لأخيه أبى ذر الغفارى (وكان أنيس أحد شعراء العرب) - يقول أبو ذر فى قصة إسلامه: «قال لى أخى أنيس: إن لى حاجة إالى مكة، فانطلق ، فراث ، فقلت: ما حبسك؟ قال: لقيت رجلاً يقول: إن الله أرسله، فقلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون شاعر ساحر كاهن ، ثم قال: تالله لقد وضعت قوله على أقرء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم. . تالله إنه لصادق وإنهم لكاذبون»^(١).

وتجدد الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين الذين توقفوا - قديماً وحديثاً - لتفسير تلك التهمة - قد بادروا إلى نفي علاقتها بالوزن العروضى، وكشفوا عن وجه الخطأ أو القصور فى إرجاعها إليه، غير أنهم قد اختلفوا بعد ذلك فى تحديد الخصيصة المشتركة (بين القرآن والشعر) التى كانت - دون ذلك الوزن - هى قاعدة إطلاقها، وركيزة ترويجها فى زعم المشركين:

فمنهم من ذهب إلى أن تلك الخصيصة هى التخيل، فهو يقول فى رده على من أرجع هذه التهمة إلى الوزن: إن المشركين «لم يقصدوا هذا المقصد فيما رموه به ﷺ؛ إذ لا يخفى على الأغبياء من العجم فضلاً عن بلغاء العرب أن القرآن الذى جاء به ﷺ ليس على أساليب الشعر، والظاهر أنهم قصدوا رميه بأنه - وحاشاه ثم حاشاه - يأتى بكلام مخيل لا حقيقة له، ولما كان ذلك غالباً فى الشعراء الذين يأتون بالمنظوم من الكلام عبروا عنه ﷺ بشاعر وعما جاء به

(١) الرسالة الشافية / ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (١٢٤، ١٢٥).

والأمر الذي ينبغي ملاحظته في هذا النص هو أن صاحبه قد استخدم مادة التخيل «مخيل» لا بمدلولها الفني الذي تقترب به مع تصوير المعاني أو تقديمها في صور محسوسة تثير الخيال وتحرك الوجدان - بل بمدلولها الآخر الذي تتقابل به مع الحقيقة وتترادف مع الكذب^(٢) ، وهذا ما يدل عليه وصف الكلام في ذلك النص بكونه «لا حقيقة له» بعد وصفه بكونه «مخيلاً» ؛ ومؤدى ذلك أن الكذب لدى صاحب هذا الرأي هو الجهة الجامعة أو الصفة المشتركة بين القرآن والشعر في منظور الطاعنين في القرآن بتلك التهمة؛ وهذا بعينه ما صرح به بعض المفسرين حيث يقول في بيانه لوجه إطلاق المشركين لتلك التهمة على الرسول ﷺ.

«.. لم يقصدوا هذا المقصد (الوزن العروضي) فيما رموه به؛ وذلك أنه ظاهر من هذا الكلام أنه ليس على أساليب الشعر، ولا يخفى ذلك على الأغنام من العجم، فضلاً عن بلغاء العرب، وإنما رموه بالكذب، فإن الشعر يعبر به عن الكذب والشاعر الكاذب، حتى سمي قومه الأدلة الكاذبة شعراً..»^(٣).

أما سيد قطب - رحمه الله - فقد ذهب إلى أن التصوير الفني في القرآن هو الجهة التي ارتكز عليها مشركو مكة في ترديدتهم تهمة المماثلة بينه وبين الشعر - يقول في ذلك: «جاء في القرآن الكريم : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا

(١) روح المعاني (ج ١٩/ ١٤٦).

(٢) انظر في استخدام مصطلح التخيل في هذين المعنيين في موروثنا القديم: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني - بشرح د/ محمد عبد المنعم خفاجي (ج ٢ / ١٤٥ - ١٥٩) وكذا: كتاب أرسططاليس في الشعر . د/ شكرى عياد (٢٥٨ - ٢٦١).

(٣) تفسير روح البيان (ج ٦ / ٣١٥).

ذِكْرُ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ* ﴿﴾ وجاء فيه حكاية عن كفار العرب: ﴿بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾، وصدق القرآن الكريم، فليس هذا النسق شعراً، ولكن العرب لم يكونوا مجانين ولا جاهلين بخصائص الشعر يوم قالوا عن هذا النسق العالى: إنه شعر!! لقد راع خيالهم بما فيه من تصوير بارع، وسحر وجدانهم بما فيه من منطق ساحر، وأخذ أسماعهم بما فيه من إيقاع جميل، وتلك خصائص الشعر الأساسية إذا نحن أغفلنا القافية والتفاعيل...»^(١).

أما الدكتورة عائشة عبدالرحمن فقد انتهت فى وقفها لتفسير تلك التهمة إلى أن قوة تأثير اللغة الفنية فى النفوس، وهيمنة سلطانها على العقول هى أساس المماثلة - فى زعم مروجى تلك التهمة - بين القرآن والشعر - هذا ما تقرره حيث تقول فى نفى تعلق تلك التهمة بجانب الوزن:

«وما نعلم المشركين خاضوا أيام المبعث فى أن من آيات القرآن ما يمكن أن يحمل على وزن الشعر ونسقه حين قالوا: إن محمداً شاعر، وإنما أرادوا أن للقرآن مثل وقع الشعر على الوجدان والعقل، وذهبوا إلى وصف سحر بيانه بما ألفوا من وصف روائع شعرهم...»^(٢).

والواقع أننا نسلم مع أصحاب الآراء الثلاثة السابقة بعدم تعلق تهمة الشعر بخصيصة الوزن، غير أننا لا نسلم فى الوقت ذاته بأنها قد تعلقت بإحدى الخصائص الثلاث التى تمخضت عنها تلك الآراء (التخييل أو الكذب - التصوير الفنى - قوة التأثير) .

أما الأولى: فلأن التسليم بارتداد تلك التهمة إليها يقتضى أن ما قصده

(١) التصوير الفنى فى القرآن (١٠٢) دار الشروق ١٩٨٠ م.

(٢) الإعجاز البيانى للقرآن (٤٩) دار المعارف ١٩٨٧ م.

المشركون بها هو بعينه ما قصدوه بتهمة الافتراء، أعنى رمية ﷺ بالكذب والاختلاق - وهذا غير مسلم به فى ضوء ما هو معلوم من أنهم كانوا حريصين أشد الحرص على تعديد جهات الطعن فى البيان القرآنى، يضاف إلى ذلك أن هذا البيان عند حكايته لهاتين التهمتين قد عطف إحداهما على الأخرى بالحرف المفيد لمعنى الإضراب «بل» ﴿بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥] ، الأمر الذى يدل دلالة قاطعة على مغايرة كل من هاتين التهمتين للأخرى من حيث زاوية الطعن بها فى القرآن الكريم.

وأما الخصيصة الأخرى: (التصوير - قوة التأثير) فما نحسب أن المشركين قد عولوا على إحداهما فى إطلاقهم لتلك التهمة؛ إذ لو فعلوا ذلك لغدا ما رددوه بصدها صورة من صور الإشادة بالقرآن لا محاولة من محاولات الطعن فيه!! ونحن بذلك لا ننفى إحساس هؤلاء المشركين بأن كلا من هاتين الخصيصتين قد بلغت ذروة تحققها أو تألقها فى لغة البيان القرآنى، وإنما الذى ننفيه هو أنهم قد كانوا من سذاجة الرأى وفساد التدبير بحيث يعمدون إلى تعرية إحساسهم هذا فى مقام الاتهام أو الطعن الحافز بحكم دوافعه وغاياته إلى افتعال الثغرات أو المثالب، لا إلى إبراز المزايا أو المناقب - أجل، لقد أفصح الوليد بن المغيرة عن هذا الإحساس حين قال فى موقفه السابق: «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى» - غير أنه لم يفصح عنه كما تبين لنا منذ قليل إلا لكى يبرهن به لأولئك النفر الذين اجتمعوا إليه من قريش على أن ما عرضوه من تهم لن يلقى رواجاً بين وفود العرب: «وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عُرِف أنه باطل»، أما عندما وكلوا إليه مهمة استنباط التهمة التى يرتضيها فإنه قد حاول الروغان من هذا الإحساس، وأخذ يغالبه مغالبة صور البيان القرآنى أثرها عليه أبلغ تصوير بقوله عنه: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ

* فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَرٌ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَرٌ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ
إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * ﴿ [المذثر: ١٨-٢٤] ^(١) .



كيف استطاع هؤلاء المشركون - إذن - تلفيق تلك التهمة ؟

في تصوري أن الطريق الأمثل إلى تصور طبيعة تلك التهمة هو تأمل كيفية الرد عليها في القرآن الكريم ؛ إذ من البديهي أنه قد ركز في نفيه لها ودحضه لمزاعم مروجيها على تقويض أساسها المزعوم الذي بنوا عليه دعوى المماثلة بينه وبين الشعر - فلنتأمل :

لقد بدأ البيان القرآني - بحسب ترتيب النزول - بنفي تعلم الرسول ﷺ قول الشعر، وذلك في قوله سبحانه : ﴿ وَمَا عَلَّمَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ [يس: ٦٩] ، ثم حكى هذه التهمة عن الكفار وشفعها بالرد عليها في ثلاثة مواطن هي قوله عز وجل :

﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَا تَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ * بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصافات: ٣٦ ، ٣٧] .

وقوله : ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن الوليد بن المغيرة حين أطلق مقولة السحر لم يكن يقصد - كما تردد كثيراً - سحر بيان القرآن وسلطانه الأسر للنفوس ؛ إذ لو كان هذا مراده لما أصبحت تلك المقولة وجهاً من وجوه الطعن في القرآن، ولغدت وسيلة لاستمالة العرب إليه لا لصرف أنظارهم عنه، ولعل في وصف السحر في الآية الكريمة بأنه «سحر يؤثر» ما يومئ إلى أن ما قصده الوليد هو أن محمداً قد نقل القرآن أو أثره عن بعض السحرة الذين كانت لأقوالهم وأفعالهم آثارها الضارة، وهذا ما يوضحه قول الوليد في رواية ابن هشام : «جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته» انظر : السيرة النبوية (٢٤٤).

الأولون * مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ * ﴿[الأنبياء: ٥، ٦].

وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾ [الطور: ٣٠، ٣١].

ثم نفى - في موضع آخر - كون القرآن من إبداع أحد الشعراء، وذلك في قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١].

ولعل أول ما يسترعى الانتباه في تلك المواضع القرآنية الخمسة التي سيقى لدفع تهمة الشعر - هو أنها قد ركزت لا على نفى صفة الشعرية عن النص القرآنى، بل على نفى صفة الشاعرية عن المنزل عليه ﷺ، يتجلى ذلك التركيز بصورة واضحة فى المواضع الأربعة الأولى التى كان الإخبار فيها - إثباتاً أو نفياً - عن الرسول ﷺ، كما يتجلى بصورة أوضح فى الموضع الخامس الذى كان الإخبار فيه عن القرآن ؛ حيث عدلت الآية الكريمة فى هذا الموضع عن نفى كونه شعراً «وما هو بشعر»، إلى نفى كونه قول شاعر : ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾^(١)!!

هل نستطيع القول - مستأنسين بهذا التركيز - : بأن النص القرآنى فى ذاته لم يكن هو جهة الاتهام أو زاوية الطعن بتلك التهمة، وأن الذين أطلقوها إنما قصدوا اتهامه ﷺ بصفة الشاعرية كى يتوصلوا عن طريق الإيهام بثبوتها لا إلى الزعم بأن القرآن الذى يتلوه هو من جنس الشعر الذى يتعارفونه بينهم ، بل إلى الزعم بأن مصدره لديه هو مصدر هذا الشعر؟

الواقع أن هذا القول هو ما يترجح لدىّ ، ولعل مما يدعم هذا الترجيح

(١) لقد ذكر صاحب «التحرير والتنوير» أن قول المشركين عن الرسول ﷺ : «بل هو شاعر» يقتضى لا محالة أنهم قالوا عن القرآن : هو شعر ، انظر (ج ٢٣ / ٥٦) - والواقع أنا لا نسلم بأن القول بأولى العبارتين يستلزم ضرورة القول بالثانية، فالفرق دقيق بين القولين كما سنرى.

ما سلفت الإشارة إليه من أنَّ بعض ذوى المكانة والخبرة بفن الشعر من هؤلاء المشركين (الوليد بن المغيرة - أنيس بن جنادة) قد صرحوا بأن القرآن ليس من قبيل الشعر، الأمر الذى يبعد معه أن يكون الذين تشبثوا بترديد تلك التهمة، وحاولوا ترويجها بين وفود العرب، لم يقصدوا بها سوى وصف القرآن بتلك الصفة التى تتعالى الأصوات من بين ظهرائهم بنفيها عنه!! فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا القرآن لم يَحْك لنا فى أى موطن من مواطن رده لتلك التهمة أن هؤلاء المشركين قد قالوا عنه: «هو شعر»، على حين أنه قد حكى فى ثلاثة من تلك المواطن - كما رأينا منذ قليل - قولهم عن الرسول ﷺ: «هو شاعر» - إذا أضفنا ذلك تأكد لدينا القول بأن هذه التهمة كما دبرها وقدر رواجها هؤلاء المشركون قد كانت طعنًا فى سند القرآن لا فى محتواه باصطلاح علم الحديث، أو فى المرسل أو الباث لا فى الرسالة أو الشفرة باصطلاح علم الاتصال.

وفى تصورى أن مشركى مكة حين آثروا وصف القرآن بكونه «قول شاعر» إنما رموا إلى الزعم ليس فقط بنفى كونه وحيا من الخالق عز وجل، بل بإثبات كونه من وحى أحد الشياطين (وسوف يتبين لنا بعد قليل أن القرآن قد ركز فى غير موطن من مواطن رده لتلك التهمة على نفي كونه «قول شيطان»)، وأنهم قد قدرُوا رواج هذا الزعم فى مجتمعهم فى ظلال ذبوع ذلك المعتقد الأسطورى الذى كان العرب آنذاك يفسرون به مصادر الإلهام الشعرى، حيث كانوا يتوهمون أن لكل شاعر شيطانًا من الجن يوحى إليه المعانى أو يقول الشعر على لسانه!!

لقد نشط خيال العرب فى الجاهلية فى تصورهم لعالم الجن والشياطين، فقد كانوا يعتقدون أن هؤلاء الشياطين يعيشون - مثلهم - فى جماعات وقبائل، ثم أسكنوهم أودية متخيَّلة أشهرها «عبر» و «وبار»، ثم أفاضوا فى الحديث عما

توهموه من تأثيرهم فى عالم الإنس، فتحدثوا عن أثر عشقهم فى الصرع،
وعمن استهوته الشياطين أو قتلته، وعن شياطين الشعراء، وشيطان ضعفة النساء
والعباد، وعن مناكحة بعض الأعراب للجن، وعن الإنسان الذى يكون له رؤى^١
منهم يخبره ببعض الأخبار^(١) . . إلخ.

وقد سجلت لنا أشعارهم كثيراً من أسماء شياطين الشعراء، فشيطان
الأعشى يدعى «مسحلاً»، وهو يفتخر بحسن تلقيه الشعر عنه فيقول:

وما كنت شاحرداً ولكن حسبتنى	إذا (مسحل) أسدى لى القول أعلق
شريكان فيما بيننا من هوادة	صفيان إنسى وجن موفق
يقول فلا أعيا بقول يقوله	كفانى لا عى ولا هو أخرق ^(٢)

وقد صرح حسان بن ثابت بأن شيطانه من قبيلة «بنى الشيصبان»، وذلك
حيث يقول مفتخراً:

إذا ما ترعرع فينا الغلام	فليس يقال له من هو
إذا لم يسد قبل شد الإزار	فذلك فينا الذى لا هو
ولى صاحب من بنى الشيصبا	ن فطوراً أقول وطوراً هو

وقد حفظت لنا بعض مصادر الأدب كثيراً من الأخبار والروايات الدالة
على أن هذا التفسير الأسطورى لطبيعة الإلهام الشعرى قد كان هو السائد بين

(١) انظر: الحيوان (ج ٦ / ١٧٢) وما بعدها ط ٢ / ١٩٦٧ م.

(٢) انظر: جمهرة أشعار العرب (٧٢) دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٩ م. وكلمة «شاحرداً» فارسية
ومعناها الصبى المتعلم.

العرب فى العصر الجاهلى، وظل كذلك حقبة طويلة بعد ظهور الإسلام.

همن تلك الروايات ما يرويه مطعون بن مطعون عن رجل من أهل الشام أنه

قال له: «بينما أنا أسير فى طريقى ببقعة من الأرض لا أنيس بها، إذ رفعت لى نار فدفعت إليها، فإذا بخيمة، وإذا بفنائها شيخ كبير ومعه صبية صغار، فسلمت، ثم أنخت راحلتى أنسا به تلك الساعة.. ثم تحدثنا طويلاً إلى أن قلت: أتروى من أشعار العرب شيئاً؟ قال: نعم. سل عن أيها شئت؟ فقلت: فأنشدنى للنابغة قال: أتحب أن أنشدك من شعرى أنا؟ قلت: نعم، فاندفع ينشد لامرئ القيس والنابغة وعبيد، ثم اندفع ينشد للأعشى فقلت: لقد سمعت بهذا الشعر!! قال: للأعشى؟ قلت: نعم، قال: فأنا صاحبه، قلت: فما اسمك؟ قال: مسحل السكران بن جندل، فعرفت أنه من الجن، فبت ليلة الله أعلم بها، ثم قلت له: من أشعر العرب؟ قال: أرو قول لافظ بن لاحظ وهباب وهبيد وهادر بن ماهر، قلت: هذه أسماء لا أعرفها، قال: أجل، فأما لافظ فصاحب امرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب زياد الذبياني وهو الذى استنبغه..»^(٢).

ومن ذلك أيضاً ما يرويه مطرف الكنانى عن ابن دأب حيث يقول: حدثنى

رجل من أهل زرود عن أبيه عن جده قال: خرجت فى طلب لقاح لى على فحل كأنه فدن يمر بى يسبق الريح، حتى رفعت إلى خيمة، وإذا بفنائها شيخ كبير، فسلمت عليه فلم يرد على، وقال: من أين؟ وإلى أين؟ فاستحمقته إذ بخل برد السلام وأسرع إلى السؤال، فقلت: من ههنا وأشرت إلى خلفى، وإلى

(١) الحيوان (ج ٦ / ٢٣١).

(٢) جمهرة أشعار العرب (٦٠ - ٦٢).

ههنا وأشرت إلى أمامي ، فقال : أما من ههنا فنعم ، وأما إلى ههنا فوالله ما أراك تبهج بذلك إلا أن يسهل عليك مداراة من ترد عليه ، قلت : وكيف ذلك أيها الشيخ ؟ قال : لأن الشكل غير شكلك . والزى غير زيك ، فضرب قلبي أنه من الجن ، فقلت : أتروى من أشعار العرب شيئاً ؟ قال : نعم وأقول ، قلت : فأنشدني كالمستهزئ به ، فأنشدني قول امرئ القيس :

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل . . .

فلما فرغ قلت : لو أن امرأ القيس ينشر لردعك عن هذا الكلام ، فقال : ماذا تقول ؟ قلت : هذا لامرئ القيس !! قال : لست أول من كُفر نعمة أسداها ، قلت : ألا تستحي أيها الشيخ ، المثل امرئ القيس يقال هذا ؟ ! قال : أنا والله منحته ما أعجبك منه ، قلت : فما اسمك ؟ قال : لافظ بن لاحظ . . فاستحمت نفسي له بعدما استحمت له ، وأنست به لطول محاورتي إياه ، وقد عرفت أنه من الجن ، فقلت : من أشعر العرب ؟ فأنشأ يقول :

ذهب ابن حجر بالقريض وقوله ولقد أجاد فما يعاب زياد

لله هادر إذ يجود بقوله إن ابن ماهر بعدها لجواد

قلت : من هادر ؟ قال : صاحب زياد الذبياني ، وهو أشعر الجن وأضنهم بشعره ، فالعجب منه كيف سلسل لأخي ذبيان به !! . . .^(١) .

وقد ظل كثير من الشعراء بعد ظهور الإسلام يتخذ من نسبة شعره إلى أشعر الشياطين أو أكبرهم وسيلة لفخره بهذا الشعر ، من ذلك مثلاً قول أبي النجم العجلي :

إنى وكل شاعر من البشر شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

(١) السابق - نفسه .

وقول الفرزدق في مدح أسد بن عبدالله :

ليبلغن أبا الأشبال مدحتنا من كان بالغور أو مروى خراسانا
كأنها الذهب العقيان حبرها لسان أشعر خلق الله إنسانا
وكذا قول الراجز :

إني وإن كنت صغير السن وكان في العين نبوءاً عني
فإن شيطاني كبير الجن يذهب بي في الشعر كل فن^(١)

نستطيع القول - إذن - في ظل ذبوع هذا التفسير الأسطوري لرافد الإلهام الشعري: إن غاية المشركين من توجيه تهمة الشعر إلى الرسول ﷺ لم تكن إثبات كون القرآن الذي ينطق به من جنس الشعر (لوعينهم بأن ذلك لا يروج في مجتمع بضاعته الشعر) بل إثبات كونه ﷺ قد استوحاه - شأنه في ذلك شأن سائر الشعراء - من أحد الشياطين.

ولعل مما يدعم هذا القول ، ما ذكره عتبة بن ربيعة للرسول ﷺ حين جاءه لمفاوضته كي يرده عما يدعو إليه ، فلقد كان مما قاله له : « . . وإن كان هذا الذي يأتيك رِيًّا من الجن لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه ، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه »^(٢).

ولعل مما يدعمه كذلك هذا الحديث النبوي المروى بطرق مختلفة في سبب نزول سورة الضحى ، فلقد روى البخارى عن جندب بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال : « احتبس جبريل ﷺ عن النبي ﷺ فقالت امرأة من قريش : أبطأ عليه شيطانه ،

(١) انظر : في النماذج السابقة ونظائرها ، الحيوان (ج ٦ / ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(٢) السيرة النبوية (ج ١ / ٢٦١).

فنزلت : ﴿ وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * ﴾ .

وروى الحاكم عن زيد بن أرقم أنه قال : « قالت امرأة أبي لهب لما مكث النبي ﷺ أياماً لم ينزل عليه الوحي : يا محمد ، ما أرى شيطانك إلا قد قلاك ، فنزلت [والضحى] ^(١) .

لقد أشرنا في صدر هذا الفصل إلى أن المجتمع الذي ترددت فيه تلك التهمة قد كان يدرك يقيناً حقيقة التباين بين القرآن والشعر ، وهنا نضيف أنه لهذا السبب - فيما يبدو لى - عدل المشركون فى ترديدھا عن الادعاء بأن النص القرآنى فى ذاته شعر إلى الادعاء بأن مصدره هو مصدر الشعر ، فكأنهم قد حاولوا استثمار غيبية مصدر القرآن [الوحي] فى إشاعة الزعم بنفيه ، والادعاء بأنه ليس شيئاً سوى هذا المصدر الغيبى الآخر الذى يمتاح منه الشعراء فى زعمهم (عالم الشياطين)!!



وبعد ...

فإذا كانت هذه التهمة - كما رجحنا - قد بنيت على أساس الزعم بأن البيان القرآنى قول شاعر يستوحى ما يقول من أحد الشياطين - فما هى ملامح المسلك الذى سلكه هذا البيان فى تقويضه لذلك الأساس؟

لعل من أبرز هذه الملامح ما يلى:

١ - المزاوجة بين إثبات حقيقة الوحي ونفى كون القرآن قول شيطان أو قول

شاعر .

(١) انظر: فتح البارى (ج ٣ / ١١ - ١٣) ، وكذا أسباب النزول لأبى الحسن النيسابورى (٣٠١) دار الكتب العلمية بيروت .

٢ - إبراز دور الشهب - عند البعثة النبوية - فى منع تمكن الشياطين من السماء الدنيا.

٣ - تأكيد عجز الجن والإنس - معاً - عن الإتيان بمثل القرآن.

ونود - فيما يلى - أن نتوقف وقفة موجزة لتجلية كل ملمح من تلك الملامح الثلاثة، والكشف عن طبيعة دوره فى دحض تهمة الشعر:



أولاً : المزاجية بين إثبات حقيقة الوحي ونفى كون القرآن قول شيطان أو

قول شاعر:

لقد تمثلت تلك المزاجية - التى تومئ فى حد ذاتها إلى جهة الاتهام فى تلك التهمة - فى السياقات الثلاثة التالية :

١ - قوله عز وجل فى سورة التكوير :

﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُفِ * الْجَوَارِ الْكُنُفِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَفَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير : ١٥-٢٧].

٢ - وقوله فى سورة الشعراء :

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ ﴿ وَمَا تَنْزَلُ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ ﴾ ... ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَا تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ * تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ * يَقُولُونَ السَّمْعُ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعْرَاءُ يُتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ

يَهْمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * ﴿ [الشعراء : ١٩٢ : ١٩٥ ، ٢١٠ : ٢١٢ ،
٢٢١-٢٢٦].

٣ - وقوله سبحانه وتعالى في سورة الحاقة :

﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ
شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
[الحاقة : ٣٨ - ٤٣].

لقد آثرنا إيراد هذه السياقات الثلاثة بحسب ترتيبها في النزول كي نستجلى
من خلال تأملها طبيعة المنهج الذى سلكه البيان القرآنى فى دحضه لتلك التهمة -
فنحن نلاحظ :

* أنه قد سلك فى نفيه لها مسلكاً متدرجاً ؛ فلقد نفى فى أول هذه
السياقات كون القرآن من وحى أحد الشياطين «وما هو بقول شيطان رجيم» ،
أى أنه بدأ رده على تلك التهمة بتقويض أساسها الأسطورى الذى ارتكز عليه
المشركون فى محاولة ترويجها، ثم نفى فى السياق الثانى تنزل الشياطين به «وما
تنزلت به الشياطين» كى يستأصل ما قد يتشبث به هؤلاء المشركون فى هذا الصدد
من وهم ؛ إذ ربما زعموا أنهم إنما نسبوا القرآن إلى الشياطين لا على أساس أنهم
قائلوه حقيقة، بل على أساس أنهم وسيلة نقله أو واسطة تنزله على محمد!! ثم
نفى فى ثالث السياقات كونه قول شاعر «وما هو بقول شاعر قليلًا مَّا تُؤْمِنُونَ»،
ومن ثم وقع هذا النفى الأخير موقع النتيجة المنطقية التى بنيت على مقدمتين،
فكأنه قيل لمن يتشبثون بترديد تلك التهمة : إذا لم يكن أحد الشياطين قد قال هذا
القرآن أو تنزل به على الرسول ﷺ فكيف تسنى لكم الزعم - فى ظل معتقدكم
فى طبيعة الإلهام الشعرى - بأنه قول شاعر!!؟

* أنه قد سلك ذات المسلك المتدرج فى إثبات نقيض ما تود تلك التهمة إثباته (حقيقة الوحي القرآنى) ومن ثم كانت المواءمة والتآزر بين دلالة الإثبات ودلالة النفى فى كل سياق من السياقات الثلاثة، فلقد أثبت أولها حقيقة صدور القرآن عن ملك الوحي فى مقابل نفى صدوره عن أحد الشياطين «إنه لقول رسول كريم - وما هو بقول شيطان»، وأثبت ثانيها حقيقة نزول رسول الوحي به من الملائكة الأعلى فى مقابل نفى تنزل الشياطين به «وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك.. وما تنزلت به الشياطين»، ثم أثبت الأخير حقيقة إرساله - عن طريق الوحي - على لسان المنزل عليه ﷺ فى مقابل نفى كونه قول شاعر: «إنه لقول رسول كريم^(١) - وما هو بقول شاعر».

* أن السياق الأخير هو أقصر السياقات الثلاثة، فبينما استغرق سياق «التكوير» خمس عشرة آية، واستغرق سياق «الشعراء» ستاً وثلاثين - لم يستغرق سياق «الحاقة» سوى ست آيات، ولعل مرد ذلك - والله أعلم - هو غيبية الحقيقة التى أريد إثباتها فى كل من السياقين الأولين ومحسوسيتها فى السياق الأخير، فصدور القرآن عن رسول الوحي، وكذا نزوله به من الملائكة الأعلى كل منهما أمر غيبى قد يتمادى المشركون - لبعده عن عالم الحس - فى إنكاره، وفى التشبث

(١) لقد اختلف المفسرون فى تحديد المراد بالرسول فى هذه السورة وفى سورة التكوير ، فلقد قيل : هو فيهما جبريل عليه السلام، وقيل أيضاً: بل هو محمد ﷺ، وقيل كذلك - وهو ما رجحه أكثرهم - : إن المراد به فى سورة الحاقة محمد ﷺ بدليل نفى السياق بعد ذكره كون القرآن قول شاعر أو قول كاهن، ومعلوم أن الكفار لم يصفوا جبريل عليه السلام بالشعر أو الكهانة، وإنما كانوا يصفون بهما محمداً ﷺ، أما فى سورة التكوير فإن المراد به جبريل عليه السلام بدليل التعبير عن محمد بعد ذلك «بالاسم الظاهر دون الضمير «وما صاحبكم بمجنون» ؛ إذ لو كان هو المراد بلفظ الرسول لقيل: وما هو بمجنون . انظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٨/ ٢٧٤) ، والتفسير الكبير (ج٣٠/ ١١٦ - ١١٧) ، وروح المعانى (ج٢٩-٥٣) ، والتحرير والتنوير (ج١٥ / ١٥٤ - ١٥٥) وسوف نرى بعد قليل أن فى صيغة القسم التى صدر بها السياق ما يدعم ترجيح هذا رأى.

بمحاولة إثبات مقابله الغيبي الذى يزعمونه (كون القرآن قول شيطان - تنزل الشياطين به على الرسول) ، ومن ثم لم يكتف كل من السياقين الأولين بإثبات ما سيق لإثباته ونفى مقابله المزعوم، بل لقد شفع الإثبات والنفى - وهذا سر طوله - بما يؤكد صدقهما، ويستأصل دواعى اللجاجة والمراء حولهما، أما السياق الأول (التكوير) فقد اعتمد فى تأكيد نسبة القرآن إلى ملك الوحي على المقابلة بين تعديد صفاته عليه السلام وإفراد وصف الشيطان، فبينما وصف جبريل عليه السلام فى هذا السياق بست صفات تتآزر فى الدلالة على استثنائه بالوحي القرآنى (رسول - كريم - ذى قوة - عند ذى العرش مكين - مطاع - أمين) - وصف الشيطان بوصف واحد دال على بعده أو طرده عن منازل الملأ الأعلى (رجيم)، أما السياق الثانى (الشعراء) فقد ارتكز فى تأكيده لحقيقة نزول الوحي القرآنى من الملأ الأعلى إلى المنزل عليه ﷺ على المقابلة بين إثارة مادة النزول الموحية بالصدق فى إثبات هذه الحقيقة «نزل به الروح الأمين على قلبك»، وإثارة مادة التنزل المشعرة بالكذب^(١) فى نفى مقابلها «وما تنزلت به الشياطين» ثم على دعم دلالة هذا النفى بتعرية كذب من تنزل عليه «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين . تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون»، ثم أخيراً على اللفت إلى ضلال مذاهب الشعراء الذين يسود الاعتقاد بين المشركين تنزل هؤلاء الشياطين عليهم؛ وذلك لإبراز المفارقة - التى تتقوض بها تهمة الشعر - بين حالهم وحال متلقى الوحي القرآنى صلوات الله وسلامه عليه «والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون».

أما الحقيقة المثبتة فى السياق الثالث (الحاقة) وهى كون القرآن قول رسول

(١) يقول الراغب فى ذلك : «لا يقال فى المفترى والكذب وما كان من الشياطين إلا التنزل»، المفردات (٤٨٩).

كريم - فليست كالحقيقتين السالفتين من الأمور الغيبية التي يتطلب إقرارها ودحض المزاعم حولها فضل تأكيد أو استدلال؛ إذ المراد هنا هو نسبة القرآن لا إلى مصدره الملائكى غير المحسوس كما في السياق الأول، بل إلى مبلغه البشرى ﷺ المائل بشخصه وكريم خلقه بين هؤلاء المشركين، ومن ثم اكتفى السياق هنا - وهذا سر قصره - بإثبات هذه الحقيقة ونفى مقابلها (تهمة الشعر) ، ولعل في اكتفائه بذلك - والله أعلم - إشعاراً لهؤلاء المشركين بأن هذا البيان القرآنى الذي يتلوه ذلك الرسول الكريم الذى ما جربتم عليه كذباً قط هو فى حد ذاته دليل - لمن شاء منكم أن يستقيم - على أنه ليس بقول شاعر!!

* لقد أقسم الخالق عز وجل فى اثنين من تلك السياقات الثلاثة على أن هذا البيان القرآنى قول «رسول كريم» وذلك حيث يقول - سبحانه - فى صدر السياق الأول: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنْصِ * الْجَوَارِ الْكُنْصِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَفَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ *﴾ [التكوير : ١٥ - ١٩] وحيث يقول فى صدر السياق الثالث: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ *﴾ [الحاقة : ٣٨-٤٠].

لقد اختلف المفسرون^(١) فى بيان المراد بالخُنْصِ الجوارى الكنس فى السياق الأول، فلقد قيل - فى رأى - : هى بقر الوحش والظباء ، فالخُنْص من الخنس فى الأنف أى تأخره إلى الرأس وارتفاعه عن الشفة؛ إذ إن هذه هى صفة أنوف البقر والظباء، أما الكُنْص فهى جمع كانس وهى التى تدخل الكناس (الموضع الذى تختفى فيه الظباء)، وقيل فى رأى آخر - وهو ما رجحه كثير من المفسرين:

(١) انظر: تفسير الطبرى (ج ٣٠ / ٣٧ - ٥٠) ، والكشاف (ج ٤/ ١٨٩ - ١٩٠) ، والتفسير الكبير (ج ٣١ / ٧٢ - ٧٣) ، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٩/ ٢٣٦-٢٤٠) ، وروح المعانى (ج ٣٠/ ٥٧ ، ٥٨) ، والمفردات (١٥٩ ، ٣٣٤).

إن المراد بها الكواكب التى تسمى الدارارى ، وهى عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل ، والمعنى أن هذه الكواكب تخنس تحت ضوء الشمس بالنهار ، أى تختفى وهى جارية فى أفلاكها ، وتكنس عند إدبار الليل ، أى تتوارى فى بروجها كما تتوارى الظباء فى كناسها ، ومما قيل فى ترجيح هذا الرأى أن السياق قد ذكر عسعة الليل وتنفس الصبح بعد القسم بالخنس الجوارى الكنس ، والليل والصبح أليق بالنجوم منهما بالظباء وبقر الوحش .

كما اختلفوا كذلك فى بيان المراد بعسعة الليل فى قوله جل شأنه : «والليل إذا عسعس» فلقد قيل : إنه إدبار الليل بظلامه ، وقيل : بل المراد إقباله ، وقال الراغب : العسعة : رقة الظلام فى طرفى الليل ، وعلى ذلك فالمراد : إقبال الليل وإدباره معاً ، غير أن القول بأن المراد بالعسعة هو إدبار الليل بظلامه هو ما رجحه كثير من المفسرين ، وذلك لقوة الملاءمة بين هذا الإدبار وتنفس الصبح المذكور بعده مباشرة فى السياق .

أما المراد بهذا التنفس فقد أجمع المفسرون على أنه ظهور ضوء الصباح وانتشاره بعد انقشاع ظلام الليل .

عند هذا الحد نود أن نسأل : لماذا أوتر القسم بتلك الظواهر الكونية فى

هذا السياق ؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن وجه القسم بها هنا هو عظمة دلالتها على قدرة الخالق عز وجل ، يقول صاحب تفسير «التحرير والتنوير» عند تفسيره للآيات السابقة : « والمعروف فى أقسام القرآن أن تكون بالأشياء العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى أو الأشياء المباركة »^(١) .

(١) التحرير والتنوير (ج ١٥ / ١٥٤) .

ومن منطلق تلك النظرة ذاتها رجح الفخر الرازى تفسير الخنس الكنس بالنجوم وذلك حيث يقول: «إن محل قسم الله كلما كان أعظم وأعلى رتبة كان أولى، ولا شك أن الكواكب أعلى رتبة من بقر الوحش»^(١).

ويقول الإمام محمد عبده عند تفسيره لتلك الآيات:

« . أقسم بهذه الدرارى أو الكواكب جميعها لينوه بشأنها من جهة ما فى حركاتها من الدلائل على قدرة مصرفها ومقدرها، وإرشاد تلك الحركات إلى ما فى كونها من بديع الصنع وإحكام النظام، مع نعتها فى القسم بما يبعدها عن مراتب الألوهية من الخنوس والكنوس تقريعاً لمن خصها بالعبادة واتخذها من دونه أرباباً، وفى الليل إذا أدبر زوال تلك الغمة التى تغمر الأحياء بانسدال الظلمة . . وفى الصبح إذا تنفس بشرى الأنفس بالحياة الجديدة فى النهار الجديد، تنطلق فيه الإرادات إلى تحصيل الرغبات، وسد الحاجات واستدراك ما فات، والاستعداد لما هو آت»^(٢).

والواقع أن القول بأن رتبة المقسم به بين الكائنات أو عظمة دلالاته على قدرة المبدع سبحانه هى وحدها سر إثارة القسم به - إنما هو قول يصعب التسليم به ليس فقط فى هذا السياق الذى نحن بصدد، بل فى أى سياق آخر من سياقات القسم فى القرآن الكريم، فإذا كان المولى عز وجل قد أقسم بخنوس النجوم وكنوسها فى هذا الموضع فإنه أقسم بمواقعها فى موضع آخر ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥]، وإذا كان قد أقسم فيه بالليل إذا عسعس وبالصبح إذا تنفس فإنه قد أقسم فى غيره بالليل إذا يغشى وبالضحى والشمس والفجر . . إلى

(١) التفسير الكبير (ج ٣١ / ٧٣).

(٢) تفسير جزء عم، الشيخ / محمد عبده (٢٥) دار مطابع الشعب ١٩٨٩ .

غير ذلك من المخلوقات أو الظواهر التي لا تعوزها - جميعاً - عظمة الدلالة على قدرة البارئ سبحانه وبديع صنعه ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾، الأمر الذي يظل معه التساؤل وارداً عن سر إشار كل منها بسورة بذاتها، أو بسياق بذاته من سياقات ذلك البيان القرآنى المعجز؟!!

إن ما يبدو لى هنا - والله أعلم - هو أن السياق الذى نحن بصددده إنما أثر القسم بخنوس الكواكب وكنوسها وعسعة الليل وتنفس الصبح - ليس فقط لقوة دلالتها على عظمة الخالق وقدرته، بل لأنها دون غيرها من الظواهر الكونية - التى تشاركها فى تلك الدلالة - هى الأكثر ملاءمة لطبيعة المقسم عليه، والأقوى دلالة على تأكيد حقيقته، ودحض ما أثاره المشركون حوله من مزاعم، ولتوضيح مدى هذه الملاءمة نود أن نلاحظ ما يلى :

[أ] أن المقسم عليه فى هذا السياق وفى سياق سورة «الحاقة» هو كون القرآن «قول رسول كريم»، أى أن غاية القسم فى السياقين هى تأكيد نسبة القرآن إلى ملك الوحي (مصدره الغيبى) فى السياق الأول، وإلى المنزل عليه ﷺ (مبلّغه البشرى) فى السياق الثانى .

[ب] أن المقسم به فى كلا السياقين يتضمن جانبين : ظاهر محسوس يتمثل فى أولهما فى تنفس الصبح بعد عسعة الليل، ويتمثل فى الثانى فى «ما تبصرون» ، والآخر خفى غير محسوس يتمثل فى الأول فى خنوس النجوم وكنوسها، ويتمثل فى الثانى فى «ما لا تبصرون» .

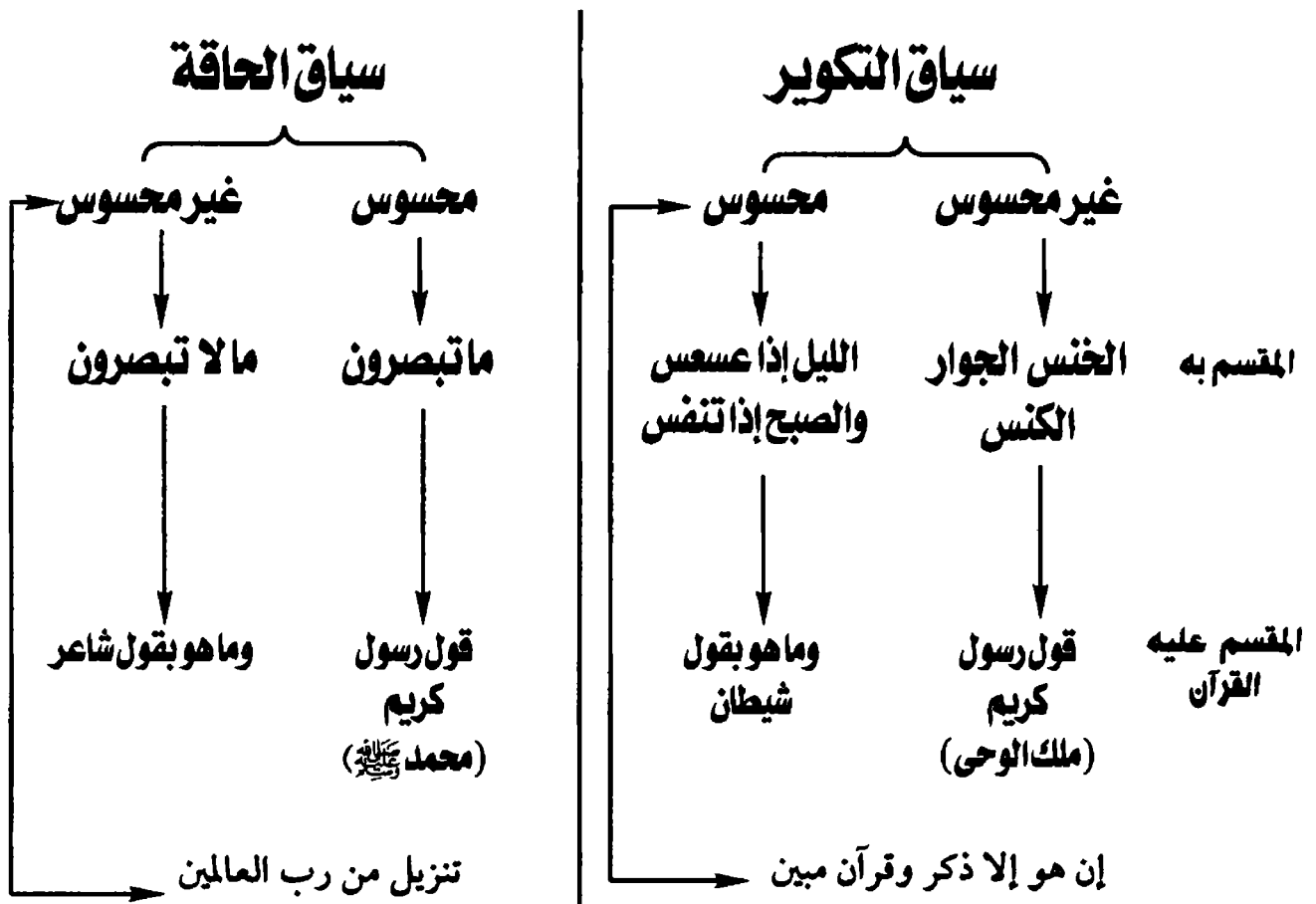
[ج] أن القسم بهذين الجانبين لم يجر فى السياقين على ترتيب واحد، فبينما قدم المحسوس على غير المحسوس فى سياق «الحاقة» - قدم غير المحسوس على المحسوس فى سياق «التكوير» ، وبالتأمل يتبين لنا أن المقدم فى

كل من السياقين هو الجانب الذى يلائم طبيعة المقسم عليه، فالمقسم عليه في سورة الحاقة هو تأكيد نسبة القرآن إلى الرسول البشرى (الذى يراه القوم ويسمعون تلاوته لهذا القرآن)، ومن ثم قدم القسم بالمحسوس أى بالجانب الأكثر ملاءمة لتأكيد «فلا أقسم بما تبصرون»، أما فى سورة «التكوير» فإن المقسم عليه هو تأكيد نسبة هذا القرآن إلى الرسول الملائكى (غير المرئى) ، ومن ثم قدم القسم بالجانب الخفى أو غير المحسوس «فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس»، ولعلنا نلاحظ أن السياق هنا لم يذكر الحال المحسوسة التى تكون عليها النجوم بين الخنوس والكنوس (أعنى حال ظهورها منذ أول الليل حتى لحظة توارىها أو كنوسها فى آخره) أى أنه قد اكتفى بذكر الحالين الملائمتين لطبيعة المقسم عليه لفعالية أثرهما في تأكيده، ودحض مفتريات المشركين حول حقيقته ، فكأنه قيل لهم عن طريق القسم بهما : إذا كنتم لا تنكرون حقيقة وجود النجوم - برغم خفائها - فى حالى الخنوس والكنوس ، فكيف اتخذتم من خفاء رسول الوحي ذريعة لإنكار وجوده والطعن فى حقيقة نسبة القرآن إليه؟!

على أن فى وصف النجوم بصفة الجرى التى وقعت وسطاً بين صفتى الخنوس والكنوس (الخنس - الجوار - الكنس) ما يدل على أن المراد ليس هو اللفت إلى حالى هذه النجوم فى الخفاء فحسب، بل إلى حركتها الدائرية بينهما، فهى تخنس فى النهار وتكنس فى آخر الليل، ثم تعود عند تبلج الصبح بالضياء إلى الخنوس مرة أخرى.. وهكذا، ولعلنا نلاحظ مدى المواءمة بين هذه الحركة وحركة رسول الوحي الخفية به، صعوداً إلى الملاء الأعلى وهبوطاً إلى المنزل عليه ﷺ، ثم صعوداً إلى الملاء الأعلى تارة أخرى.. وهكذا.

[د] بينما ختم سياق «التكوير» بقوله عز وجل فى وصف القرآن : «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» - ختم سياق «الحاقة» بقوله سبحانه فى وصفه : «تنزيل

من رب العالمين» ، ولعلنا نلاحظ أن كلا من الوصفين قد جاء موافقاً - من حيث كونه محسوساً أو غير محسوس - للجانب الذي آخر القسم به في سياقه؛ فمحسوسية الذكر والقرآن^(١) في السياق الأول يلائمها أو - بالأحرى - يلائم تأكيدها القسم بتنفس الصبح بعد إدبار الظلام، وغيبية التنزيل في السياق الثاني يلائم تأكيدها القسم بغير المحسوس في «وما لا تبصرون»، ومؤدى ذلك أن هذين السياقين قد تضافرا (عن طريق مزاجية القسم فيهما بين المحسوس وغير المحسوس) في إقرار حقيقة الوحي القرآني ودحض ما زعمه المشركون من أن ذلك القرآن هو وحى شيطان أو قول شاعر، ويمكن توضيح المسلك الذي سلكه أسلوب القسم في هذين السياقين فيما يلي:



(١) إذ المراد بالذكر - كما يقول الراغب - : الذكر باللسان ، والقرآن هو مصدر قرأ بمعنى ضم الحروف والكلمات بعضها إلي بعض في الترتيل . انظر: المفردات (١٧٩ ، ٤٠٢).

ثانياً : إبراز دور الشهب - عند البعثة - فى منع تمكن الشياطين

من السماء الدنيا :

حينما نفى سياق سورة الشعراء تنزل الشياطين بالقرآن (بعد تأكيد نزول الروح الأمين به) اتبع هذا النفى بنفى تمكنهم من التنزل به ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾ (٢١٠) وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (٢١١) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ (٢١٢) ﴿ . [الشعراء : ٢١٠-٢١٢]

يقول الحافظ ابن كثير: لقد بين القرآن أن هذا التنزل يمتنع عليهم من ثلاثة أوجه «أحدها : أنه ما ينبغى لهم ، أى ليس هو من بغيتهم ولا من طلبتهم ؛ لأن من سجاياهم الفساد وإضلال العباد، وهذا فيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونور وهدى وبرهان عظيم، فبينه وبين الشياطين منافاة عظيمة . . وقوله : (وما يستطيعون)، أى ولو انبغى لهم لما استطاعوا ذلك ، قال الله تعالى : ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾ ، ثم بين أنه لو انبغى لهم واستطاعوا حمله وتأديته لما وصلوا إلى ذلك ؛ لأنهم بمعزل عن استماع القرآن حال نزوله^(١) . . » .

ونود هنا أن نلاحظ الفارق بين السمع الذى يؤكد هذا السياق كون الشياطين معزولين عنه والسمع الذى أخبرت السياقات الأخرى عن الحيلولة بينهم وبين استراقه أو خطف الخطفة منه ، تلك السياقات التى يبدأ أولها نزولاً بقوله عز وجل - فى سورة الجن - على لسان النفر الذين آمنوا من الجن عند استماعهم للقرآن : ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا * وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا *﴾ [الجن : ٨-٩] .

(١) تفسير ابن كثير (ج ٣/ ٣٤٩) .

ولتجلية الفارق بين هذين السمعين نود أن نلاحظ ما يلي:

* أن سياق سورة الشعراء لم يتضمن كما تضمن سياق سورة الجن رمى الشياطين بالشهب.

* بينما يقطع سياق «الشعراء» بعدم تمكن الشياطين من السمع يثبت سياق «الجن» أنهم قد كانوا يمكنون منه، ومن اتخاذ «مقاعد» في السماء من أجله، ثم حيل بينهم وبين ذلك.

* بينما أثر سياق «الشعراء» التعبير عن عزل الشياطين عن السمع بصيغة الاسم الدالة على استمراريته وعدم تقييده بزمن دون زمن (إنهم عن السمع لمعزولون) - أثر سياق «الجن» التعبير عن منعهم من الاستماع بصيغة المضارع - الدالة على حدوثه - مع تقييدها بالظرف الدال على الزمن الحالى (فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً).

وفى تصورى أن مرد هذا الفارق - والله أعلم - هو أن سياق سورة الجن لا يدور كما يدور سياق سورة الشعراء حول الوحي القرآنى، أعنى أن هذا السياق لا يخبر عن حجب الشياطين عن سماع الوحي القرآنى (إذ هم عن سماعه - دائماً - بمعزل)، بل عن حجبهم عن سماع أخبار السماء، تلك الأخبار التى كانوا قد مكّنوا قبل البعثة النبوية - أو قبل رميهم بالشهب^(١) - من اختطاف بعضها

(١) لقد اختلف العلماء حول وقت حدوث ظاهرة الرجم بالشهب: فقلد قيل: إنها لم تحدث إلا عند بعثة المصطفى ﷺ، وهى لذلك تعد إحدى آيات نبوته، وقيل فى رأى آخر: إن تساقط الشهب كان موجوداً قبل البعثة وما حدث بعدها هو جعلها رجوماً للشياطين، وقيل فى رأى ثالث - وهو ما نميل إليه - : إن هذه الظاهرة كانت رجوماً للشياطين قبل البعثة، غير أنها تكاثرت بعدها بدليل قوله عز وجل فى سورة الجن حكاية عنهم : ﴿وَأَنَا لِمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَابًا﴾. انظر فى هذا الآراء : الحيوان (ج ٦/ ٢٧٢ - ٢٨١)، وروح المعانى (ج ٢٩/ ٨٧)، والتفسير الكبير (ج ٣٠/ ١٥٨)، والجامع لأحكام القرآن (ج ١٩/ ١٣).

والتنزل بها على الكهان.

ولعل في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ في هذا الصدد ما يدعم هذا التصور . . . فمن تلك الأحاديث:

* ما رواه ابن عباس - رضى الله عنهما - عن رجال من الأنصار قالوا: «كنا عند النبي إذ رمى بنجم فاستنار ، فقال: ما كنتم تقولون لهذا إذا رمى به في الجاهلية؟ قالوا: كنا نقول: ولد الليلة رجل عظيم، ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: فإنها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا إذا قضى أمراً أخبر أهل السموات بعضهم بعضاً، حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا، فيخطف الجن السمع فيقذفون به إلى أوليائهم»^(١).

* ما رواه أبو هريرة - رضى الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاءاً لقوله كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذى قال: الحق وهو العلى الكبير ، فيسمعها مسترق السمع . . فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر على من تحته حتى يلقيها على لسان الساحر أو الكاهن، فربما أدركه الشهاب قبل أن يلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كذبه، فيقال: أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا : كذا وكذا، فيصدق بتلك الكلمة التي سمع من السماء»^(٢).

* ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال: «انطلق رسول الله ﷺ في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ، وقد

(١) فتح الباري (٨/ ٥٤٠، ٥٤١).

(٢) انظر : السابق (٣٩٨).

حيل بين الشياطين وبين خبر السماء ، وأرسلت عليهم الشهب . . فانطلقوا فضربوا مشارق الأرض ومغاربها ينظرون ما هذا الأمر الذي حال بينهم وبين خبر السماء؟ قال: فانطلق الذين توجهوا نحو تهامة إلى رسول الله ﷺ بنخلة، وهو عامد إلى سوق عكاظ، وهو يصلى بأصحابه صلاة الفجر، فلما سمعوا القرآن تسمعوا له فقالوا: هذا الذى حال بينكم وبين خبر السماء»^(١).

فرمى الشياطين بالشهب كما تصرح تلك الأحاديث لم يكن للحيلولة بينهم وبين الوحي القرآنى ، بل للحيلولة بينهم وبين أخبار السماء المتعلقة بما يجرى القضاء الإلهى بحدوثه مستقبلاً فى عالم البشر، وهذا ما يتضح بجلاء فى قول ابن عباس - رضى الله عنهما - فى حديث آخر : إن الملائكة يقولون: «يكون العام كذا وكذا، فيسمعه الجن فيلقونه إلى الكهنة فتخبر الكهنة الناس فيجدونه»^(٢).

لقد حدد أول تلك الأحاديث حدود الطاقة السمعية التى مكنت بها الشياطين من بعض أخبار السماء، وذلك فى قوله ﷺ : « حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا فيخطف الجن السمع »، ففى تصدير هذا القول بالحرف الدال على انتهاء الغاية «حتى»، ثم فى عطف فعل الخطف على فعل البلوغ بالفاء المفيدة لمعنى الترتيب والتعقيب - فى هذا وذاك ما يدل صراحة على عجز الشياطين عن تسمع هذا الخبر قبل بلوغه إلى ملائكة هذه السماء (الدنيا)، ومؤدى ذلك أنهم عاجزون^(٣) من باب أولى عن تسمع الوحي القرآنى الذى لا ينزل من تلك

(١) انظر : السابق (٥٣٧ ، ٥٣٨).

(٢) انظر : السابق (٤٠٠).

(٣) لقد تضمن ثالث هذه الأحاديث دليلاً قاطعاً على هذا العجز ، فإذا كان الشياطين كما يصرح هذا الحديث - قد ضربوا مشارق الأرض ومغاربها قبل أن يدركوا أن ما سمعوه من محمد ﷺ هو سبب الحيلولة بينهم وبين خبر السماء - فإن مغزى ذلك أنهم كانوا عاجزين آنذاك ليس فقط عن سماع القرآن حال نزول رسول الوحي به، بل حتى عن مجرد العلم بهذا النزول!!

السماء، ولا تنزل به تلك الملائكة، وإنما هو كما وصفه منزله سبحانه « تنزل من رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك. . » ولعل هذا - والله أعلم - هو المراد من نفى تسمع الشياطين إلى الملأ الأعلى في قوله عز وجل في سياق سورة الصافات: ﴿ إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * وَحَفَظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِّنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ * إِلَّا مَنِ خَطَفَ الْخُطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾ [الصافات: ٦-١٠].

ونحن بذلك نستبعد الرأي الذى جرى كثير من المفسرين^(١) على ترديده، والذى يقرر أن قوله عز وجل في الآية الأخيرة: «إلا من خطف الخطفة» هو استثناء من قوله: «لا يسمعون إلى الملأ الأعلى. .» وأن المعنى هو أن هؤلاء الشياطين لا يسمعون إلى الملأ الأعلى إلا الشيطان الذى يتمكن من اختطاف الخطفة، ونظمثن فى مقابل ذلك إلى رأى الذى ذهب إليه القرطبي^(٢) وهو أن مرد هذا الاستثناء هو قوله عز وجل قبله مباشرة: «ويقذفون من كل جانب دحوراً. .»، وأن المعنى هو أن الشهب تتقاذف الشياطين من السماء الدنيا (لا من الملأ الأعلى) لدفعهم أو دحرهم دون سماع أخبارها، غير أن منهم من يتمكن من اختطاف الخطفة فيلاحقه حينئذ شهاب يبطل محاولته. . ومقتضى هذا رأى أنه ليس فى طاقة الشياطين استراق السمع إلى الوحي القرآنى وهذا بعينه هو ما يصرح به القرطبي إذ يقول بعد رأيه السابق: «الاستثناء يرجع إلى غير الوحي لقوله تعالى: «إنهم عن السمع لمعزولون»، فيسترق الواحد منهم شيئاً مما يتفاوض فيه الملائكة، مما سيكون فى العالم قبل أن يعلمه أهل الأرض، وهذا لخفة أجسام الشياطين فيرجمون بالشهب حينئذ»^(٣).

(١) انظر: الكشاف (ج ٣/ ٢٩٦)، والبحر المحيط (ج ٧/ ٣٥٣)، وغرائب القرآن / على هامش الطبرى (ج ٩/ ٤٧)، والتفسير الكبير (ج ٢٦/ ١٢٣)، وروح المعانى (ج ٢٣/ ٧١).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (ج ١٥/ ٦٦). (٣) السابق: (٦٦، ٦٧).

لقد قرأ بعض القراء فعل السمع فى هذا السياق خاصة بتشديد السين والميم «لا يَسْمَعُونَ»، وأصله يتسمعون فأدغمت التاء فى السين، وقرأه آخرون بتسكين السين وتخفيف الميم «لايسْمعون»، وقد ذكر أكثر المفسرين أن تعديته بـ «إلى» على هذه القراءة هو لتضمينه معنى الإصغاء، ومؤدى ذلك أن القراءتين متوافقتان فى الدلالة على ما نحن بصدد إثباته؛ إذ إن كلا من الإصغاء والتسمع إنما يعنى الإقبال على السمع والتهيؤ له، ومعنى ذلك أن نفى السمع أو التسمع فى هذا السياق هو إشارة واضحة إلى أن هؤلاء الشياطين الذين مكنت أسماعهم حيناً من اقتناص بعض أخبار الغيب من السماء الدنيا ليس فى طاقتهم أصلاً تطلب السماع - فضلاً عن تحصيله - من الملائكة الأعلى.

لعلنا فى ضوء ما تقدم نستطيع القول: إن ظاهرة الرمى بالشهب إنما تكاثرت عند بعثة المصطفى ﷺ لا للحيلولة بين الشياطين وبين الوحي القرآنى (كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة)، بل لإحكام الحيلولة بينهم وبين أخبار السماء الدنيا، إذاناً بزوال عصر الكهانة قبل نزول هذا الوحي من جهة، ودحضا لشبهة علاقة الشياطين به من جهة أخرى؛ إذ إن عجزهم كلية عن تلقى أخبار تلك السماء (التي هى أدنى الدرجات فى طريق نزوله من الملائكة الأعلى) هو دليل قاطع على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه ﷺ.

وفى تصورى - والله أعلم - أن دحض شبهة علاقة الشياطين بالوحي القرآنى هو سبب تكرار الإشارة إلى ظاهرة رجمهم بالشهب فى البيان القرآنى، فلقد ورد الإخبار عن تلك الظاهرة فى أربعة سياقات (أشرنا إلى اثنين منها منذ قليل) وهى بحسب ترتيب نزولها كما يلى:

* ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتِ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا﴾ * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا * ﴿[الجن: ٨ ، ٩].

* ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ * وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ
* إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ [الحجر: ١٦-١٨].

* ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ
إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ
الْخُطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات: ٦-١٠].

* ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ
السَّعِيرِ﴾ [الملك: ٥].

ونود أن نلاحظ بصدد هذه السياقات ما يلي:

أ - أن واحداً منها لم يشر (كما أشارت بعض الأحاديث النبوية السابقة) إلى أن الشيطان قد يتمكن رغم مطاردة الشهب له من الإفلات ببعض كلم السماء أو أخبارها كي يتنزل بها إلى أوليائه من الكهان، ومغزى ذلك أن هذه السياقات إنما نزلت لرصد حال الشياطين بعد البعثة النبوية التي دحروا بسببها - تماماً - دون هذا التمكن.

ب - أن كل هذه السياقات (بل كل السور التي وردت فيها) مكي النزول، أى أنها نزلت فى ذلك العهد الذى كان مشركو مكة يحاولون فيه ترويج زعمهم بأن البيان القرآنى قول شاعر يستوحى ما ينطق به من أحد الشياطين^(١).

ج - أن هذه السياقات قد تضافرت فى تجسيد الدور الحاسم الذى تنهض به الشهب فى سبيل حفظ السماء الدنيا من الشياطين؛ إذ بتأمل هذه السياقات يبين لنا ما يلي:

(١) انظر : البرهان فى علوم القرآن (ج ١ ١٩٣)، والإتقان فى علوم القرآن (ج ١ / ٩، ١٠).

* أن الثلاثة الأولى منها قد استقصت - على الترتيب - كل الأحوال التي تتعاقب على الشيطان أو يتنقل هو فيها قبل أن يتنزل على أحد أوليائه - على الأرض - بما سمع من تلك السماء، فلقد رصد سياق الجن حال نزوعه النفسى أو تحفزه لمحاولة الاستماع «فمن يستمع الآن»^(١) ، ورصد سياق الحجر تخفيه أو تستره من أجل تنفيذ تلك المحاولة «إلا من استرق السمع . . . »^(٢) ، ثم رصد سياق الصافات حال ظفره ببعض ما يريد «إلا من خطف الخطفة . . . » ولعلنا نلاحظ أن ترتيب هذه السياقات فى النزول قد جاء وفقاً لترتب تلك الأحوال فى الحدث!!

* أن الشهاب الراجم أو الداخر قد وُصف فى كل سياق من السياقات الثلاثة بالوصف الملائم لإحباط الحال التى رصدها؛ فبينما وصف الشهاب مع حال التحفز أو النزوع بكونه «شهاباً رصداً» - وصف مع حال التخفى أو التستر بأنه «شهاب ميين»، ووصف فى حال الظفر أو التحصيل بأنه «شهاب ثاقب»، ومغزى ذلك أن ظاهرة الرجم بالشهب قد وقفت بالمرصاد لكل خطوة يخطوها الشياطين فى سبيل محاولة التسمع إلى ما تردده الملائكة فى السماء الدنيا، فإذا همَّ أحدهم بهذا التسمع وجد شهاباً يترصده يَهْمُّ هو الآخر بإحراقه، فإذا ما اجتراً بعد ذلك وسعى مستخفياً من أجل محاولة ذلك فاجأه شهاب ميين يظهره ويعرِّى موقعه الذى يحاول التستر فيه، أما إذا كان شيطاناً مارداً فتشبت رغم هذا وذاك بتنفيذ محاولته حتى يتمكن من اختطاف الخطفة مما يود سماعه - فإن

(١) ففعل الاستماع فى الآية الكريمة لا يعنى الاستماع الفعلى بل التهيؤ لتحصيله مستقبلاً ، يقول أبو حيان عند تفسيره لتلك الآية: الآن: ظرف زمان للحال ويستمع مستقبل فاتسع فى الظرف واستعمل للاستقبال: البحر المحيط (ج ٨ / ٣٤٥).

(٢) فاستراق السمع يعنى السعى - فى خفاء - لتحصيله - انظر : المادة فى لسان العرب، وكذا: غرائب القرآن على هامش الطبرى (ج ٧ / ١١).

الشهاب الثاقب يتبعه حتى يحرقه كى يحول دون إفلاته بما اختطف، ونحن بذلك نرجح - مع القرطبي - الرأى القائل بأن الشهب تقتل الشياطين، وأن قتلها لهم يكون بعد استراقهم السمع، وقبل إلقاءهم ما استرقوه إلى غيرهم^(١).

* أن السياق الرابع والأخير (فى سورة الملك) قد صرح بأن الشهب أو المصابيح قد جعلت رجوماً للشياطين، دون أن يتضمن الإشارة إلى محاولة هؤلاء الشياطين استراق السمع من السماء الدنيا ولعل ذلك - والله أعلم - لإجمال النتيجة التى بلورتها السياقات الثلاثة السابقة عليه فى النزول، وهى أن هذه المحاولة بكل خطواتها مقضىٌ عليها بالفشل ، أى أن عدم الإشارة إليها هنا هو للإعلام بأنها - برغم وجودها - كالعدم.

[١٢] أن السماء لم توصف فى البيان القرآنى بوصف (الدنيا) إلا فى ثلاثة مواضع ورد اثنان منها فى السياقات السابقة (الصفات - الملك)، وورد الثالث فى سياق مشابه لها من حيث كونه مثلها مكى النزول، ومن حيث إخباره كما أخبرت عن حفظ تلك السماء من الشياطين (وإن لم يصرح بذكرهم)، وهو قوله عز وجل: ﴿... وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ*﴾ [فصلت: ١٢] وتلك ظاهرة لها فى تصورى مغزاها العميق فيما نحن بصدد، لا سيما إذا أضفنا إليها أن هذا البيان لم يصف السموات بنقيض الوصف السابق (العلى) إلا فى سياق واحد يخبر عن نزول الوحي القرآنى على المنزل عليه ﷺ، وذلك فى قوله جل شأنه: ﴿ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى* إِلَّا تَذَكُّرًا لِّمَنْ يَخْشَى* تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى*﴾ [طه: ٢-٤].

لعل فيما تقدم من ملاحظات ما يدعم الرأى الذى أومأنا إليه من قبل، وهو

(١) انظر : الجامع لأحكام القرآن (ج ١٠ / ١١).

أن هذه السياقات القرآنية التي دارت حول ظاهرة الرمي بالشهب هي أحد الأدلة الداحضة لشبهة علاقة الشياطين بالقرآن، فكأن هذه السياقات تقول لمن حاولوا ترويح تلك الشبهة: إذا كان هؤلاء الشياطين قد عجزوا منذ بعثة المصطفى ﷺ حتى عن الإفلات ولو بخطفة واحدة من تلك السماء (الدنيا) فعلى أى أساس إذن أقمتم زعمكم الباطل بأن القرآن الذى أنزل عليه هو وحى شيطان أو - بحسب معتقدكم الأسطورى فى إبداع الشعر - قول شاعر؟؟!!



ثالثا. تأكيد عجز الإنس والجن. معا. عن الإتيان بمثل القرآن

وذلك فى قوله عز وجل فى أولى آيات التحدى:

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً *﴾ [الإسراء: ٨٨].

لقد رجح كثير من علماء السلف القول بأن التحدى فى تلك الآية الكريمة ليس موجهاً للإنس والجن (كما ذهب إلى ذلك بعضهم) - بل هو للإنس فحسب؛ إذ إن الجن كما قالوا: ليسوا من أهل اللسان العربى الذى جاء القرآن على أساليبه حتى يتسنى تحديهم بالإتيان بمثله^(١) ، ولعل مما يدعم هذا رأى أن البيان القرآنى لم يحك الادعاء الموجب للتحدى (أعنى ادعاء القدرة على الإتيان بمثله) إلا منسوباً إلى عالم الإنس، كما فى قوله جل شأنه عن مشركى مكة:

﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ *﴾ [الأنفال: ٣١].

(١) انظر: البرهان فى علوم القرآن (ج ٣ / ١١١) ، والإتيان فى علوم القرآن (ج ٢ / ١٢٤).

والتساؤل الذى يثيره هذا رأى هو: إذا كان الإنسان لا الجن هم المقصودين بالتحدى فى الآية الكريمة فلماذا أوثرت بذكرهما معاً دون غيرها من آيات التحدى أو المعاجزة؟

لقد ذهب برهان الدين البقاعى إلى أن السبب فى ذكر الجن مع الإنسان فى الآية هو اتساع قاعدة المتحدى به؛ إذ إن التحدى فيها ليس بمثل سورة أو بمثل عشر (كما فى نظائرها من الآيات) وإنما بمثل القرآن - فهو يقول:

«ولما أريد هنا المماثلة فى كل التفصيل إلى جميع السور فى المعانى الصادقة، والنظوم الرائقة كما دل عليه التعبير بالقرآن - زاد فى التحدى قيد الاجتماع من الثقلين، وصرف الهمم للتظاهر والتعاون والتضافر بخلاف ما مضى فى السور السابقة^(١)...».

والتواقع أن هذا رأى الذى ذكره البقاعى غير مسلم به؛ إذ لو كان التحدى بمثل القرآن يقتضى إضافة الجن إلى الإنسان لما خلا من تلك الإضافة قوله عز وجل فى سياق آخر (عبر فيه عن القرآن بلفظ الحديث) : ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤] - أضف إلى ذلك أن سورة الإسراء قد نزلت بمكة^(٢)، وهى السورة الخمسون (أو التاسعة والأربعون) بحسب ترتيب النزول، ومؤدى ذلك أن التحدى بآيتها قد وقع قبل أن يكتمل نزول نصف القرآن فكيف يتسنى القول - إذن - بأنه كان تحدياً بمثل جملة

(١) نظم الدرر (ح ١١ / ٥٠٨).

(٢) تجدر الإشارة إلى أن نزول هذه السورة فى العهد المكي ينفى ما روى فى سبب نزولها من أن نفرًا من اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ وقالوا له: إنا نأتيك بمثل ما جئتنا به، يقول ابن كثير فى إبطاله لتلك الرواية: «وفى هذا نظر؛ لأن السورة مكية، وسياقها كله مع قريش، واليهود إنما اجتمعوا به فى المدينة...» تفسير القرآن العظيم (ج ٢ / ١٢)، وانظر: الرواية مفصلة فى تفسير الطبرى (ج ٧ / ١٠٦، ١٠٧).

القرآن أو بمثل جميع السور؟!!

والحق أننا نميل في هذا الصدد إلى الرأي القائل بأن المبالغة في تعجيز الإنسان هي سبب ذكر الجن معهم في الآية الكريمة؛ لأن الهيئة الاجتماعية كما يصرّح أحد القائلين بهذا الرأي «لها من القوة ما ليس للأفراد»، فإذا فرض اجتماع جميع الإنسان والجن، وظاهر بعضهم بعضاً، وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز، ونظيره في الفقه تقدم الأخ الشقيق على الأخ للأب في ولاية النكاح، مع أن الأمومة ليس لها مدخل في النكاح»^(١).

غير أن ميلنا إلى هذا الرأي - دون سابقه - لا ينفي إحساسنا بأنه لم يقدم إجابة شافية عن تساؤلنا السابق؛ إذ مع تسليمنا بأن في إضافة الجن إلى الإنسان في الآية الكريمة مبالغة في إظهار عجز الإنسان عن معارضة القرآن - يظل التساؤل وارداً عن سبب إثارها بتلك الإضافة دون نظائرها من الآيات التي تحققت فيها أيضاً - بصورة أو بأخرى^(٢) - تلك المبالغة؟!!

وفي تصوري أن هذه الآية الكريمة إنما نزلت دون نظائرها (وهو - والله أعلم - سبب تفرداها بذكر الجن) للرد على ادعاء مشركى مكة بأن لمحمد ﷺ رثياً من الجن يلهمه بما يقول، شأنه في ذلك شأن الشعراء - ولعل في تأمل آيات التحدى والمعاجزة في القرآن الكريم ما يدعم هذا التصور:

لقد ورد هذا التحدى في خمسة مواضع من البيان القرآنى هي بحسب ترتيب نزولها كما يلي:

(١) البرهان في علوم القرآن (ج ٢ / ١١١)، وانظر: روح المعانى (ج ١٥ / ١١٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج ٢ / ١٢٤).

(٢) كقصر مجال التحدى في بعض هذه الآيات على سورة واحدة أو على عشر مفتريات، وكمطالبة المقصودين بالتحدى بإشهاد من يستطيعون إشهادهم... إلخ.

١ - ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن...﴾ (الآية التي نحن بصدددها من سورة الإسراء).

٢ - ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨].

٣ - ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣].

٤ - ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فليأتوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴿ [الطور: ٣٣، ٣٤].

وتلك الآيات السابقة قد نزلت كلها فى العهد المكى، أما الآية التالية والأخيرة فقد نزلت فى أوائل العهد المدنى وهى:

٥ - ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

وبإمعان النظر فى تلك المواضع يتبين لنا ما يلى:

[١] أن كل موضع من المواضع الأربعة التى نزلت فى مكة قد جاء مضمناً فعل القول إما بصيغة الأمر «قل»، أو بصيغة المضارع «أم يقولون»، أو بالصيغتين معاً، أما الموضع الخامس والأخير الذى نزل بالمدينة فقد خلا تماماً من هذا الفعل، ومغزى تلك المخالفة - فيما أحس - هو أن آيات التحدى فى العهد المكى إنما نزلت لدحض التهم أو المقولات التى طعن بها مشركو مكة فى القرآن، وحاولوا من خلال ترديدتها التشكيك فى نبوة المنزل عليه ﷺ، أما آية التحدى فى العهد المدنى فلم تنزل لدفع ما تردده الألسن من تهم، بل لاجتثاث ما تضره بعض

(١) ولعلنا نلاحظ مدى مواءمة هذه الصورة من صور التحدى لمجتمع المدينة الذى قويت فيه شوكة=

النفوس من شكوك أو وساوس «وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا»^(١) . . .» .

[ب] أن ثلاثة من المواضع الأربعة المكية قد صرحت بطبيعة التهمة التى سبقت لدحضها، فهى فى آيتى «يونس وهود» تهمة الافتراء «أم يقولون افتراء» وهى فى آية الطور تهمة التقوُّل^(١) «أم يقولون تقوله» ، أما آية الإسراء فإنها لم تصرح بمقولة المشركين وإنما صرحت بتوجيه الرسول ﷺ للرد عليهم بأولى صور المعاجزة «قل لئن اجتمعت الإنس والجن . . .» ، فإذا ما تذكرنا ما أشرنا إليه منذ قليل من أن هذه الصورة هى التى تفردت دون نظائرها بذكر الجن ترجح لدينا القول بأن التهمة التى سبقت تلك الآية لدحضها ليست هى تهمة الافتراء أو التقوُّل - كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين^(٢) - بل هى تهمة التلقى عن الجن .

[ج] أن التحدى فى آية الإسراء قد تحقق بصورة مغايرة للصورة التى تحقق بها فى الآيات التى نزلت بعدها لدحض شبهة افتراء القرآن أو تقوله؛ إذ بينما ورد الفعل المتضمن لمعنى التحدى فى تلك الآيات بصيغة الطلب (فأتوا بسورة مثله - فأتوا بعشر سور مثله - فليأتوا بحديث مثله) - ورد فى آية الإسراء بصيغة الخبر المنفى المؤكد بالقسم «... لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله . . .» وهى مغايرة تدعم كسابقتها ما نحن بصدد ترجيحه؛ فتفرد هذه الآية دون نظائرها بالعدول عن صيغة الطلب هو دليل على أنها مسوقة لدحض شبهة صدور هذا القرآن عن الجن؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن

= الإسلام، ولم يسلك فيه خصوم القرآن من المنافقين واليهود مسلك المجاهرة أو المعالنة الذى سلكه من قبلهم كفار قريش .

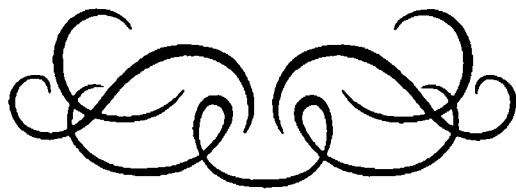
(١) والتقوُّل هو صورة خاصة من صور الافتراء، فالإتهام به يعنى كما أشار بعض المفسرين: أنه ﷺ افتراه من عنده ثم قال عن الغير إنه قاله ، انظر : المحرر الوجيز (ج ١٥ / ٢٤٦) ، وروح البيان (ج ٩ / ٢٠٢) .

(٢) انظر : الجامع لاحكام القرآن (ج ١٠ / ٣٢٧) ، وروح المعانى (ج ١٥ / ١٦٧) .

تلك الشبهة هي التي يقتضى دحضها - خلافاً لشبهة الافتراء أو التقول - وسيلة أخرى غير مطالبة البشر بالإتيان بمثله^(١).

نستطيع القول إذن فى ضوء تلك الملحوظات الثلاث: إن أولى آيات التحدى المعاجزة هي أحد الأدلة التي ساقها البيان القرآنى للرد على طعن المشركين فى سماوية تنزيله، عن طريق الادعاء بأنه وحى شيطان أو . . قول شاعر.

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾
[الشعراء: ١٩٢ - ١٩٤].



(١) وقد ورد بهذه الصيغة أيضاً فى آية البقرة ، غير أنها كما رجحنا منذ قليل لم تنزل من أجل دحض شبهة بذاتها.

المبحث الخامس



صورة الكناية في القرآن الكريم



.. لا مرء فى أن البىان القرآنى المعجز لم ىخرج فى تأدیه مضامینه وتصویر معانیه عن نسق العربیه ومذاهبها فى التعبير، بل لقد كانت تلك الحقیقه التى لم ىجادل فیها أعداء القرآن من فصحاء تلك اللغة - هی وجه تحدیهم به؛ إذ لا ىجوز التحدى - كما قیل - بما هو خارج عن عرف الخطاب^(١)، ومن ثم كان عجزهم مع ذلك عن الإتیان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله هو آیه إعجازه البلاغی لهم من جهة، والحجة الداحضة لمفتریاتهم حول سماویة تنزیله، أو نبوة من أنزل علیه ﷺ من جهة أخرى.

وصورة الكناية فى القرآن الکریم هی إحدى تلك السنن التعبیریة التى سلكها بیانه المحکم دون أن ىشرعها أو یتفرد بها فى اللسان العربی؛ وإنما كان وجه تفرده أو مناط إعجازه فیها هو أنه مع سیره فى طرائقها المسلوكة، وجریه فى مضامیرها التى تسابق فیها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله - قد حقق فیها الغایة التى لا تُدرک، وبلغ بها الذروة الفنیة التى تقاصرت دونها - وتتقاصر - همم سالکیها والمبرزین فیها من البشر!!

ما خصوصیة^(٢) هذه الصورة فى البیان القرآنى إذن؟

لكى نحب عن هذا التساؤل نود أن نتوقف - قلیلاً - إزاء تراثنا البلاغی،

(١) انظر : إعجاز القرآن . للباقلانى ج٢ (١٨٩).

(٢) رغم كثرة البحوث والدراسات التى تناولت أسلوب الكناية فى تراثنا العربی - فإنها قد ركزت فى عمومها على جانب التأصیل النظرى لهذا الأسلوب، الأمر الذى ترتب علیه أن تساق أسالیب الكناية فى القرآن الکریم كما تساق نظائرها فى الشعر أو النثر إما لتوضیح مفهوم الكناية، أو لبیان بعض أغراضها، أو للاستشهاد بها على هذا القسم أو ذاك من أقسامها؛ فهذه كناية عن صفة، وتلك كناية عن موصوف، أو عن نسبة.. . أو ما إلى ذلك من غایات لیس من بینها - فیما نعلم - ما نهذف إلیه فى تلك المحاولة المتواضعة من الكشف عن بعض السمات الفنیة التى توافرت لهذا الأسلوب وشكلت خصوصیته فى نظم هذا الكتاب المعجز.

كى نتعرف من خلاله مفهوم هذه الصورة ، وطبيعة مسارها الدلالى ، ثم أبرز المبادئ أو المعايير التى تحدت فى هذا التراث لقياس قيمتها الفنية ، والحكم على مدى سموها أو انحطاطها فى مراتب البلاغة ومدارج البيان .

لقد ظفرت الكناية فى هذا التراث بكثير من التعريفات التى لم تختلف حول مفهومها ، وإن اختلفت زاوية النظر إليه من تعريف إلى آخر^(١) ، وبحسبنا من هذه التعريفات ما ذكره عبدالقاهر الجرجانى حين قال :

«المراد بالكناية.. أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه ، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون : كثير القرى، وفى المرأة : نثوم الضحى، والمراد : أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها - فقد أرادوا فى هذا كله كما ترى معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود، وأن يكون إذا كان»^(٢) .

فالكناية فى ضوء هذا التعريف هى لون من ألوان التعبير غير المباشر عن المعنى : فنحن مع كل عبارة من العبارات التى أوردها عبدالقاهر إزاء خطوتين متتاليتين أو متلازمتين من الدلالة، يقطعهما الإدراك كى يصل إلى المعنى المراد بها :

الأولى: هى الدلالة الوضعية لألفاظ العبارة على معناها المباشر .

والثانية: هى دلالة هذا المعنى على المعنى المراد أو المكنى عنه .

(١) انظر : نهاية الإيجاز (٢٧٠) ومفتاح العلوم (١٧٠) ، والإيضاح (٣٣٠) ، والمثل السائر (٣٣٠) ،

والطراز ج ١ (٣٧٣) .

(٢) دلائل الإعجاز (٥٢) .

ولهذا كانت الملاءمة - كما أشار بعض البلاغيين - بين الدلالة المعجمية للفظ الكناية - وهذا المفهوم الاصطلاحي لها في البلاغة؛ فالكناية إما مشتقة من كنى الشيء إذا سترته، أو من الكنية التي يقال فيها عن الشخص بدلاً من ذكر اسمه الحقيقي: أبو فلان، وهى بهذا أو ذاك تلائم الدلالة على تلك الصورة البلاغية التي يُستر فيها المعنى المراد أو الفرع بالمعنى المباشر أو الأصل^(١).

والعبارة الأخيرة في نص عبدالقاهر السابق: «من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان» تحدد طبيعة العلاقة بين المعنيين في صورة الكناية، وتبرز وجه اختلافها عن العلاقة في صورة الاستعارة أو في صور المجاز المرسل؛ فإذا كان من المعلوم أن علاقة الاستعارة تتمثل فيما بين المعنيين (المستعار منه والمستعار له) من تشابه، وأن علاقات المجاز المرسل تدور في عمومها حول محاور الكم والغاية والزمان والمكان^(٢) - فإن العلاقة في صورة الكناية كما تدل عبارة عبدالقاهر ليست من هذا القبيل أو ذاك؛ إذ هى ترتد إلى ما بين المعنيين - المباشر والمراد - من ترادف أو تلازم في واقع الحياة، أو بالأحرى في عرف الاستعمال اللغوي^(٣) الراصد لهذا الواقع، فهذا العرف هو الذى وثق العلاقة - قديماً - بين طول النجاد وطول القامة، أو كثرة الرماد والكرم، أو نوم المرأة في الضحى وكونها مخدومة مترفة، وهو الذى يوثقها - حديثاً - بين النظر إلى الدنيا بمنظار أسود ومعنى التشاؤم، أو حمل أغصان الزيتون والدعوة إلى السلام . . . أو ما إلى ذلك من عبارات يكون المعنى المباشر فيها في عرف الاستعمال بمثابة الردف أو التابع للمعنى المراد، ولهذا أُطلق على هذا اللون من ألوان البلاغة في

(١) انظر: المثل السائر (٢٤٣، ٢٤٤) و الطراز ج١ (٣٦٥، ٣٦٦).

(٢) حيث يتضمن الكم علاقته الجزئية والكلية، والغاية: السببية والمسببة، والزمان: اعتبار ما كان واعتبار ما يكون، والمكان: المحلية والحالية.

(٣) لنا عودة إلى هذه النقطة عند الحديث عن طبيعة العلاقة في كنايةات القرآن الكريم.

تراثنا - مع مصطلح الكناية - مصطلح «الإرادف» تارة، و«التتبع» تارة أخرى^(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من البلاغيين المتأخرين عن عبدالقاهر قد ركزوا على إبراز فارق آخر (غير طبيعة العلاقة) بين الكناية من جهة، والاستعارة والمجاز المرسل من جهة أخرى، وهو اختصاص الكناية دون هذين اللونين في نظرهم بجواز إرادة المعنى الأصلي فيها، هذا ما يقرره السكاكي إذ يقول:

«الكناية لا تنافى إرادة الحقيقة بلفظها؛ فلا يمتنع في قولك: فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاهه من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته، وفي قولك: فلانة نثومة الضحى أن تريد أنها تنام ضحى لا عن تأويل يرتكب في ذلك مع إرادة كونها مخدومة مرفهة، والمجاز ينافى ذلك؛ فلا يصح في نحو: رعينا الغيث أن تريد معنى الغيث، وفي نحو قولك: في الحمام أسد أن تريد معنى الأسد...»^(٢).

وبملحظ من هذا الفارق ذاته يعرف الخطيب القزويني الكناية بأنها:

«لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه»^(٣)، كما يعرفها ابن الأثير بقوله:

«كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»^(٤).

والواقع أن هذا الفارق الذى رده فى تراثنا كثير من البلاغيين هو- فيما نرى- محل نظر؛ إذ إن هناك من صور الكناية ما لا تصدق عليه مقولة «جواز

(١) انظر: نقد الشعر (١٧٨)، وسر الفصاحة (٢٢١)، والعمدة جا (٣١٣)، ونضرة الإغريض (٣٧).

(٢) مفتاح العلوم (١٧٠).

(٣) الإيضاح (٣٣٠).

(٤) المثل السائر (٢٤٣).

إرادة المعنى الأصلي»، فقولهم - على سبيل المثال - : المجد بين ثوبية، أو الكرم فى برديه، وتعبير الشنفرى عن الحرب بأم قسطل فى قوله :

فإن تبتئس بالشنفرى أم قسطل لما اغتبطت بالشنفرى قبل أحول

وقول أبى نواس فى نسبة الجود إلى ممدوحه :

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

وقولنا الآن: النجاح حليفه، أو السعد بين يديه . . إلخ، كلها كنايات لا تنطبق عليها تلك المقولة؛ إذ إن المعنى الأصلي فيها لا تجوز إرادته، بل إنه لا يتأتى تصويره أصلاً!! وهذا ما أوقع هؤلاء البلاغيين فى كثير من الحرج، ودفعهم إلى غير قليل من الالتواء فى مسلكهم إزاء مثل تلك الصور فى القرآن الكريم، وسوف يتجلى لنا ذلك بعد قليل.

على أن كثيراً من هؤلاء البلاغيين لم يتوقفوا فحسب عند حد القول بجواز إرادة المعنى الأصلي فى صورة الكناية، بل لقد جرّهم ذلك إلى تصور أن هذا المعنى قد يراد (فعلاً) مع المعنى المكنى عنه بهذه الصورة، وهو تصور ترتب عليه تردهم فى نسبة الكناية صراحة إلى المجاز؛ فهى - فى رأى بعضهم - من باب الحقيقة؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد به الدلالة على غيره، وهى - فى رأى آخر - ليست حقيقة ولا مجازاً؛ لأن جواز إرادة المعنى الأول مع المعنى الثانى فيها يمنع أن تكون من قبيل الحقيقة التى لا يراد فيها إلا المعنى الأول، كما يمنع فى الوقت ذاته أن تكون من قبيل المجاز الذى تحول القرينة فيه دون إرادة هذا المعنى، وهى - فى رأى ثالث - من باب الحقيقة تارة، ومن باب المجاز تارة أخرى - يقول السبكي صاحب «عروس الأفراح» موضحاً هذا الرأى :

«الكناية قسمان: تارة يراد بها المعنى الحقيقي ليدل به على المعنى المجازى فتكون حقيقة، وتارة يراد بها المعنى المجازى للدلالة المعنى الحقيقي الذى هو موضوع اللفظ عليه، فتكون من أقسام المجاز»^(١).

والواقع أن رأى الذى تبناه ابن الأثير ويحيى بن حمزة العلوى في هذا الخلاف المحتدم، وهو القول بمجازية أسلوب^(٢) الكناية هو - فيما نرى - أرجح الآراء، ويدعم هذا الترجيح عندى ما يلى:

أولاً : إذا كان الأسلوب المجازى هو ما أريد به الدلالة على غير ما وضع له فذلك الشأن فى أسلوب الكناية^(٣)، وقد قدم ابن الأثير حجة مقنعة فى تأييد تلك الحقيقة؛ فالمسلك الدلالى للكناية - كما يقرر - هو ذات المسلك الذى تسلكه الاستعارة؛ فإذا كانت الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، فذلك الكناية؛ لأنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه، ولا ينفى ذلك بطبيعة الحال أن تكون لكل من الصورتين - كما أوضح ابن الأثير فى هذا الموطن - خصوصيتها فى هذا المسلك^(٤)، ويضيف صاحب الطراز حجة أخرى مؤداها: أن دلالة أسلوب الكناية على غير معناه المباشر يقتضى كونه مجازاً؛ إذ إننا لو فرضنا تجرده من تلك الدلالة لخرج من حيز الكناية إلى حيز الحقيقة، فالألفاظ فى الكناية كما يقول: «إما أن تدل على معنى مخالف لما دلت عليه بالوضع، أم

(١) انظر فى تلك الآراء الثلاثة : الإتيان فى علوم القرآن ج٢ (٤٠) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٢) ، وشروح التلخيص ج٤ (٢٤٣) ، والإشارة إلى الإيجاز (٦٣) ، وحاشية البنانى على شرح جمع الجوامع ج١ (٢٥٧) ، والبرهان فى علوم القرآن ج٢ (٣٠١) .

(٢) انظر : المثل السائر (٢٤٤) ، والطراز ج٢ (٣٧٥ ، ٣٧٦) .

(٣) يبدو لى أن هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجانى حين أدرج الكناية والاستعارة والتمثيل تحت باب «اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره» انظر : دلائل الإعجاز (٥٣) .

(٤) انظر : المثل السائر (٢٤٤) .

لا، فإن لم تدل فلا معنى للكناية، وإن دلت عليه وجب القول بكونها مجازاً. . .^(١).

ثانياً : لقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى الحقيقي لا يتأتى تصويره - فضلاً عن إرادته - فى بعض صور الكناية، وهنا نضيف أنه فى الصور التى يمكن تصويره فيها ليس هو المعنى الذى يقصده المتكلم^(٢)، أو الغرض الذى تتعلق به إرادته . . لتأمل - على سبيل المثال - قوله طرفه بن العبد:

ولست بحلال التلاع^(٣) مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد

فالمعنى الذى قصده طرفه فى الشطر الأول من هذا البيت هو وصف نفسه بالكرم، والإعلان عن تهيئه الدائم لاستقبال الضيوف والحفاوة بهم، أما المعنى الحقيقى الرامز إلى هذا الكرم فليس داخلياً - بذاته - فى قصد الشاعر؛ فلا نظن أن طرفه كان يريد أن ينفى عن نفسه - فعلاً - النزول فى التلاع؛ إذ لا مغزى لإرادة ذلك فى السياق الذى ورد فيه هذا البيت - أعنى سياق المفاخرة .

ولنتأمل - كذلك - قول المتنبى فى تصوير أثر الغارة الشعواء التى شنّها

(١) الطراز ج١ (٣٧٦).

(٢) تدور المادة اللغوية لمصطلح المعنى حول معنى القصد؛ ففى تلك المادة تقول المعاجم : يقال عنيت كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته : مقصده؛ فكلمة المعنى من عنى بمعنى : قصد، وهى إما مصدر لهذا الفعل، وبذا يكون مفهومها قصد المتكلم توجبه الدلالة بكلامه إلى غرض خاص، أو اسم مفعول منه، ومن ثم يكون المراد بالمعنى : الصورة الذهنية التى يتمثلها المتكلم، أى الغرض المقصود لا القصد نفسه. . وعلى هذا أو ذاك يكون المعنى فى أسلوب الكناية هو المعنى المجازى أو المكنى عنه؛ إذ هو المعنى الذى يتعلق به قصد المتكلم بهذا الأسلوب. انظر : المعنى فى البلاغة العربية (٩٩) وما بعدها.

(٣) التلاع : جمع تلعة، والمراد بها فى البيت الأماكن المنخفضة التى لا يتخير المقام فيها - كما تعارف العرب فى عصر الشاعر - إلا البخيل الذى يتهيب مقدم الضيوف.

سيف الدولة على بنى كلاب :

فمَسَّاهم وبسطهم حرير وصَبَّحهم وبسطهم تراب
ومن فى كفه منهم قناة كمن فى كفه منهم خضاب

لقد تضمن البيتان أربع كنايات : عن العز والترف «بسطهم حرير» ، وعن خراب الديار وشقاء القوم «بسطهم تراب» ، ثم عن الرجال «من فى كفه قناة» ، وعن النساء «من فى كفه خضاب» .

وجلى أن المعنى الذى قصده المتنبي بتلك الكنايات هو تبدل حال القوم بتلك الغارة التى صيرتهم من ترف ونعيم إلى ذل وتعاسة ، وجعلت رجالهم كنسائهم فى الضعف والاستسلام - ولعله من الجلى كذلك أن الشاعر لم يقصد - إلى جانب المعنى السابق - حقائق الدلالات المباشرة لألفاظ الكناية ، أعنى أنه لم يرد أن هؤلاء القوم كانوا - فعلاً - يفرشون بسطاً حريرية ثم التصقت أجسادهم بالتراب ، أو أن رجالهم كانوا حقيقة يحملون رماحاً ؛ إذ لا علاقة لذلك كله بالسياق الذى يستقطب وعى الشاعر ، والذى لم ترد فيه تلك الحقائق على لسانه إلا بوصفها رموزاً إلى المعنى الذى أراده ، أو جسوراً سلكها - ويسلكها المتلقى - للوصول إلى ما يقصده فى هذا السياق .

ثالثاً : لقد استندت الآراء الثلاثة الأولى - كما رأينا - على مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى ، والواقع أن هذه المقولة - فيما أرى - لا تعدو أن تكون معياراً تجريدياً يستطاع فى ضوءه تمييز الصور الكنائية التى تنطبق عليها من صور المجاز المرسل أو الاستعارة ، وأعنى بكونه تجريدياً أننا لا نستطيع تطبيقه على أسلوب الكناية إلا إذا عزلناه عن سياقه ، أى أخرجناه (افتراضاً) من حيز الكناية التى يدل فيها على معنى المعنى - إلى حيز الحقيقة التى يدل فيها على معناه

المباشر فحسب، فإذا كان هذا المعنى المباشر لا تجوز إرادته في نحو «رعينا الغيث» لأن الغيث الحقيقي لا يرعى، أو في نحو «الأسد يحمل السلاح» لأن حمل السلاح لا يتأتى من الأسد الحقيقي - فإن إرادته ممكنة في نحو «وبسطهم حرير»؛ إذ إننا لو عزلنا هذا التعبير من سياقه لدى المتنبي الذى يدل فيه على معنى الترف، وأردنا معناه المباشر فعلاً، أعنى الإخبار عن البسط بكونها حريراً على الحقيقة لجاز ذلك.

نستطيع القول في ضوء ما تقدم - إذن - : إن أسلوب الكناية في بنية سياقه هو ضرب من ضروب المجاز، أجل إن ألفاظ هذا الأسلوب كثيراً ما تسلك مسلك الحقيقة في دلالتها على المعنى المباشر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذه الدلالة اللفظية هي غير الدلالة الكنائية التي ينبض بها السياق، ولا تتشكل أو تُدرك إلا عن طريق تمثله.. ولعل هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجاني حين قال:

«.. ألا ترى أنك لما نظرت إلي قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة - لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفت أنه رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة»^(١).

بقى أن نسأل: ما معيار جودة الكناية في منظور تراثنا البلاغى؟

في تأصيل البلاغين لتلك الصورة ركزوا تركيزاً لافتاً على الوضوح بوصفه مردّ فنيته ومعيار الحكم بمدى سموها أو انحطاطها في مدارج البيان؛ فإذا كانوا

(١) دلائل الإعجاز (٣٣٠).

قد رددوا القول^(١) بأن الكناية عن المعنى هى أبلغ من الإفصاح عنه أو التصريح به - فإنهم قد أكدوا فى الوقت ذاته أن أبلغيتها تلك هى رهن بوضوح دلالتها على هذا المعنى ، وأن سموها فى مراتب الفنية هو بقدر سموها فى مراتب^(٢) الوضوح ، أما إذا خفيت دلالة الكناية لضعف علاقتها بالمعنى ، أو لكثرة تتابع الأرادف وتوالى الوسائط بينها وبينه فإنها - لهذا السبب - لا تعد لوناً من ألوان البلاغة ، بل صورة من صور التعمية ، وضرباً من ضروب الإلغاز .

يقول قدامة بن جعفر فى أول إشارة واضحة إلى هذا المعيار فى تراثنا البلاغى :

«ومن هذا النوع ما يدخل فى الأبيات التى يسمونها أبيات معان ، وذلك إذا ذكر الردف وحده ، وكان وجه اتباعه لما هو ردف له غير ظاهر ، أو كانت بينه وبينه أرداف آخر كأنها وسائط ، وكثرت حتى لا يظهر الشيء المطلوب بسرعة ، وهذا الباب إذا غمض لم يكن داخلاً فى جملة ما ينسب إلى جيد الشعر ؛ إذ كان من عيوب الشعر الانغلاق فى اللفظ وتعذر العلم بمعناه . .»^(٣) .

وبهذا المعيار ذاته يفسر عبدالقاهر الجرجانى تلك المقولة النقدية التى تقرر : أن الكلام لا يستحق اسم البلاغة «حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه» ؛ إذ إن هذا التسابق لا يتصور - كما يصرح عبدالقاهر - فى دلالة اللفظ على المعنى ، بل فى دلالة المعنى على المعنى ، ومؤدى ذلك أن الذين رددوا هذه المقولة إنما أرادوا : «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى ، ووسيطاً بينك وبينه متمكناً فى دلالة ، مستقلاً بوساطته ، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة ، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاقّ

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٥٥) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٣) ، والإيضاح (٣٤٠) ، والطرار ج١ (٤٢٦) .

(٢) انظر : مفتاح العلوم (١٧٤) ، وعروس الأفراح - ضمن شروح التلخيص ج٤ (٢٧٧) .

(٣) نقد الشعر : (١٨١) .

اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك»^(١).

وقد راح عبدالقاهر فى ضوء هذا التفسير يوازن بين صورتى الكناية فى قول العباس بن الأحنف :

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

فلقد كنى الشاعر فى الشطر الثانى بقوله : «وتسكب عيناى الدموع» عن حزنه عند فراق أحبابه، ثم كنى بجمود عينيه فى قوله : «لتجمدا» عن السرور الذى يترقبه عند لقاء هؤلاء الأحباب، وقد أحسن الشاعر - كما يقرر عبدالقاهر - فى الكناية الأولى دون الثانية؛ وذلك لأن العرف قد جرى ولا يزال على أن الدموع قرينة الحزن وأمانة من أماراته، ومن ثم كان للكناية الأولى قدرتها على إبراز معناها أو استحضاره فى وضوح ويسر، أما الكناية الثانية «لتجمدا» فإن دلالتها على المعنى الذى أراده الشاعر تتسم بالغموض والخفاء^(٢)؛ وذلك لجرى العرف اللغوى على استخدام هذا الجمود للدلالة على معنى آخر (سوى السرور الذى أراده الشاعر) وهو بخل العين وخلوها من الدموع وقت إرادة البكاء، ومن ثم قيل : عين جمود أى لا ماء فيها، وسنة جماد أى لا مطر فيها، وناقة جماد أى لا تسخو بالدر ، وعلى هذا المعنى ورد قول الشاعر :

ألا إن عينا لم تجد يوم واسط عليك بجارى دمعها لجمود

وجملة الأمر - على حد تعبير عبدالقاهر - : «أنا لا نعلم أحداً جعل جمود العين دليل سرور وأمانة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح - فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى

(١) دلائل الإعجاز (٢٠٦ ، ٢٠٧).

(٢) وهو ما أطلق عليه البلاغيون المتأخرون مصطلح «التعقيد المعنوى» انظر : الإيضاح (٩ ، ١٠).

• قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تخب وتوضع في طلب المعنى...»^(١).

ولا يتسع مقام هذا البحث لمتابعة البلاغيين المتأخرين في تركيزهم على وضوح الكناية بوصفه المعيار الجوهرى الذى تقاس إليه صورها فى نظرهم، وبحسبنا أن نشير من ذلك إلى أمرين^(٢):

أ- أن تفاوت هذه الصور فى مراتب الوضوح كان هو الأساس الذى ارتكزوا عليه فى تقسيم الكناية إلى قريبة وبعيدة تارة، وإلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء تارة أخرى.

ب- أن النظر فى هذا التفاوت وتجليه أبعاده التعبيرية وآثاره الفنية كان هو وظيفة علم البيان الذى أدرج هؤلاء البلاغيون الكناية فى نطاق بحثه؛ إذ هو بحسب تعريفه الذائع لديهم : «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه».

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن بعض البلاغيين قد أضافوا شرطاً أو معياراً آخر (سوى الوضوح) لجودة الكناية ، وهو التناسب أو الملاءمة بينها وبين المعنى الذى ترد لتصويره - لقد طبق عبدالقاهر الجرجانى هذا المعيار فى الموازنة أو الترجيح بين بعض الصور الكنائية التى تتوارد على معنى واحد، وذلك حيث يقول:

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧ ، ٢٠٩).

(٢) انظر : مفتاح العلوم (١٤٠ ، ١٧٠-١٧٣) ، والإيضاح (٢١٥ ، ٣٣٢) وما بعدها ، والطرار ج١ (٤٣٠ - ٤٣١).

« واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية في إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليه بالتناسب ، معنى هذا أن جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح كما قال البحترى :

ظللنا نعود الجود من وعكك الذى وجدت وقلنا اعتلّ عضو من المجد

وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح - فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبیت زياد^(١) كما قلنا ذلك فى بیت أبى نواس : «ولكن يصير الجود حيث يصير» ، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له ، كما لا يجوز أن يجعل قوله : «وكلك أراف بالزائرين» مثلاً نظيراً لقوله : مهزول الفصيل ، وإن كان الغرض منهما جميعاً الوصف بالقرى والضيافة ، وكانا جميعاً كنايتين عن معنى واحد ؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها ؛ لأنه فى عروض أن تتفق الأشعار الكثيرة فى كونها مدحاً بالشجاعة مثلاً ، أو بالجود ، أو ما أشبه ذلك^(٢).

وإذا كان عبدالقاهر الجرجاني لم يحدد مرد هذا التناسب الذى تتفاوت الصور الكنائية فى مراتب الجودة بحسب حظوظها منه - فإن هذا هو ما فعله ابن الأثير حين أشار إلى ضرورة المشابهة أو «الوصف الجامع» بين الكناية والمعنى المكنى عنه ، فالوصف الجامع بين النعجة والمرأة فى قوله عز وجل : ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ هو التأنيث والولادة^(٣) ، ومن ثم كانت مناسبة هذه الكناية ، ولولا ذلك لقليل فى مثل هذا الموضع : إن هذا أخى له تسع وتسعون كبشاً ولى كبش واحد ، وقيل : هذه كناية عن النساء - ثم يشير ابن الأثير

(١) بيت زياد الأعجم الذى أورده عبدالقاهر قبل هذا النص وهو قوله :

إن السماحة والمروءة والندى فى قبة ضربت على ابن الحشرج

(٢) دلائل الإعجاز (٢٤٠ ، ٢٤١).

(٣) أشار صاحب «الطراز» إلى أن وجه التناسب بين النعجة والمرأة فى الآية الكريمة هو اشتراكهما فى =

إلى تفاوت الكنايات فى درجات الفنية بتفاوتها فى هذا المضممار فىقول :

«وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من الكنايات ، لكن منها ما يتضح التمثيل فيه وتكون الشبهية بين الكناية والمكنى عنه شديدة المناسبة ، ومنه ما يكون دون ذلك»^(١).

وبعد ..

فلعل فى هذه الوقفة القصيرة إزاء معالجة الصورة الكنائية فى تراثنا البلاغى ما يمهّد طريق الإجابة عن تساؤلنا الذى طرحناه فى صدر هذا البحث عن خصوصية هذه الصورة فى القرآن الكريم ؛ فلقد تبين لنا فى الصفحات السابقة أن أبرز المعطيات التى تمخضت عنها تلك المعالجة تتمثل فى المبادئ الثلاثة التالية :

١ - أن ارتداد العلاقة فى تلك الصورة إلى العرف الاجتماعى أو اللغوى هو السمة الجوهرية التى تتميز بها من صورتى الاستعارة والمجاز المرسل .

٢ - أن الغموض هو أبرز عيوب الكناية ، وأن سموها فى درجات الفنية هو بقدر سموها فى مراتب الوضوح .

٣ - أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين شرطاً أو معياراً لجودة الكناية هو - فحسب - التناسب بين الصورة من جهة والمعنى المكنى عنه من جهة أخرى .

ونستطيع فى ضوء تلك المبادئ الثلاثة أو بالقياس إليها أن نستجلى بعض خصائص الصورة الكنائية أو خصوصياتها فى القرآن الكريم ، وهذا ما سوف نحاوله بحول الله وتوفيقه فيما يلى من صفحات :

= أوصاف التذلل والضعف والرحمة وكثرة التآلف ، انظر : الطراز ج١ (٤٢٧) ، والواقع أن الآية الكريمة - فيما نرى - ليست من قبيل الكناية ، ولنا عودة إلى ذلك بعد قليل .

(١) المثل السائر (٢٤٦) .

أولاً : خلود العلاقة:

لكى نستجلى هذه السمة نود أن نشير فى البداية إلى أن العرف الاجتماعى الذى تركز عليه العلاقة أو الدلالة فى صورة الكناية يتفرع إلى لونين متميزين^(١) لكل منهما أثره فى طبيعة الكنايات المنبثقة عنه ، وهما:

أ - العرف الخاص : وهو مجموعة العادات أو التقاليد الخاصة التى تسود فى بيئة اجتماعية بعينها، أو فى عصر بعينه، ومن الطبيعى أن الأساليب الكنائية التى تنبت فى أحضان هذا العرف، وتنشأ فى ظلال معطياته لا تدل على معانيها إلا فى نطاقه، أى فى حدود الإطار المكانى أو الزمانى الذى ساد فيه، فنحن - على سبيل المثال - لا نفهم المغزى من افتخار طرفة بن العبد فى قوله السابق: «ولست بحلال التلاع . .» إلا إذا استحضرننا فى أذهاننا طبيعة البيئة التى نشأ فيها هذا الشاعر، والأعراف أو العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة فيها، والتى جعلت لمثل هذا القول فى حينه دلالة على معنى الكرم؛ إذ فى تلك البيئة العربية القديمة حيث الجذب والقحط، والصحراء المترامية الأطراف، ذات الجبال الشاهقة، والوهاد الغائرة، وحيث الرحيل الدائم طلباً لوسائل الرزق، وهرباً من قسوة الحياة - قد تعارف الناس على الربط بين المقام فى التلاع وصفة البخل، وعلى أن الدافع النفسى لإيثار هذا المقام ليس سوى الرغبة فى التستر عن الضيوف والتخفى عن أعين التائهيين الضالين.

إلى هذا العرف الخاص ترد كثير من صور الكناية فى تراثنا الشعرى القديم، تلك التى افتقدت طاقاتها التعبيرية، ولم يعد لأى منها مغزى فى ذوقنا

(١) انظر : التعبير البيانى (١٣١ ، ١٣٢)، البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٩١) ، الكناية أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (١٧٩ ، ١٨٠).

الآن، فكل من جبن الكلب وهزال الفصيل في مثل قول ابن هرمة :

وما يك في من عيب فإني جبان الكلب مهزول الفصيل^(١)

هو من تلك الكنايات التراثية التي تجرّدت الآن من دلالتها على معنى الكرم؛ وذلك لارتكاز مسلكها الدلالى إلى هذا المعنى على ما استقر عليه العرف العربى آنذاك من أن جبن الكلب إنما يرجع إلى زجره كلما هم بالنباح على ضيف أو غريب، ومن ثم يألف الصمت ويتعود عدم النباح لكثرة تردد الضيوف والغرباء علي صاحبه، وأن سبب هزال الفصيل هو حرمانه من لبن أمه - أو من الأم ذاتها - إثارة للضيوف وحفاوة بهم.

وإذا كانت مثل هذه الكنايات قد فقدت دلالاتها بمضى العصر الذي قيلت فيه فمن الطبيعى أن يكون لكل عصر - بل لكل مجتمع من المجتمعات فى العصر الواحد - أساليبه الكنائية الخاصة المرتبطة بما يسوده من عادات وقيم، وما يستجد فيه من أعراف ومواضع؛ ففي مجتمعنا المعاصر على سبيل المثال تتردد عبارات مثل «لسانه طويل» كناية عن سوء أدب الشخص، أو «عينه زائغة» كناية عن طمعه، أو «يلعب فى الوقت الضائع» كناية عن محاولته الحصول على ثمار عمل ما وشك انتهاء أوانه، أو «له ظهر» كناية عن استناده فى أمور حياته إلى شخص آخر ذى مكانة فى المجتمع، أو ما إلى ذلك من العبارات^(٢) التى لا تدل على معانيها الكنائية إلا فى الإطار الزمانى أو المكانى الخاص الذى تتردد فيه.

(١) المفضليات (٨٨)، ومن ذلك أيضاً كناية الأعرابية عن معنى الكرم فى قولها تصف زوجها : «له إبل قليلات المسارح، كثيرات المبارك، إذا سمعن صوت المزهرة أيقنّ أنهن هوالك»، انظر : المثل السائر (٢٤٦).

(٢) منها ما يتردد فى عاميتنا المصرية من عبارات مثل : «بالع راديو»، «ترش الملح ماينزلش»، «ترمى الإبرة ترن»... إلخ.

ب - العرف العام : ونعنى به مجموعة العادات أو التقاليد أو أنماط السلوك الاجتماعى التى يتعارف عليها أبناء الجنس البشرى فى عمومهم ، فلا يستأثر بها مجتمع دون غيره ، ولا يختص بها عصر دون عصر ، ومن ثم فإن الصور الكنائية التى تعبر عنها تظل دالة على معانيها على اختلاف البيئات وتتابع العصور .

من تلك الصور - على سبيل المثال - الكناية عن الندم فى قوله جل شأنه فى تصوير حال الرجل الذى أبيدت جنتاه : ﴿ وَأُحِيطَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّهُ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ [الكهف : ٤٢] ، أو عن حياة الترف وحياة الشقاء فى قول المتنبى السابق :

فمَسَاهُم وبَسَطَهُم حَرِيرٌ وَصَبَّحَهُم وبَسَطَهُم تَرَابٌ

أو عن عفاف المرأة وحياتها فى قول الشنفرى :

لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَقُوطًا قَنَاعَهَا إِذَا مَا مَشَتْ وَلَا بِذَاتٍ تَلَفَّتْ

إلى غير ذلك من الكنايات التى ظفرت دلالاتها على معانيها بالبقاء ؛ لارتكازها فى تلك الدلالات على تقاليد العرف الإنسانى العام .

فى ضوء هذا الفارق بين لوني العرف الاجتماعى تبلور لدينا إحدى السمات التى تتفرد بها الصور الكنائية فى القرآن الكريم ، وهى ارتداد علاقة الرمز بالمعنى فيها (جميعها) إلى الأعراف الإنسانية العامة التى هى فى كل مجتمع أو عصر بمثابة القوائم الراسخة التى لا تتبدل ، ومن ثم كاد خلود تلك الصور - بخلود تلك العلاقة - وبقاؤها محتفظة بشحناتها الدلالية وطاقاتها التصويرية - منذ نزول هذا الكتاب الخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ولتوضيح هذه السمة نود أن نقارن فيما يلى (من زاوية خلود العلاقة أو اندثارها فحسب) بين بعض الصور الكنائية فى القرآن الكريم - وما توارد معها فى

الدلالة على معانيها من كنايات أو رموز في تراثنا الشعري ، فلتأمل :

• **لقد كنى البيان القرآني ببسط اليد عن معنى الكرم، وبغلها أو**

قبضها عن معنى البخل، كما في قوله سبحانه : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] ، أو في قوله حكاية لمقولة اليهود لعنهم الله : ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ، أو في قوله في وصف المنافقين : ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧].

إن تراثنا الشعري يحفل في شتى عصوره بحشد هائل من الرموز الكنائية الدالة على الكرم أو البخل ، غير أن معظم هذه الرموز قد زایلته طاقته الرمزية، وتوارى بمضى عصره عن مسرح الاستعمال؛ فليس من بيننا الآن - على سبيل المثال - من يرمز إلى البخل بسمن قعدان الإبل كما في قول بشير بن جذيمة في الهجاء:

لقد سمنت قعدانكم آل حذيم وأحسابكم في الحى غير سمان^(١)

أو إلى الكرم بجبن الكلب أو هزال الفصيل كما في قول ابن هرمة السابق، أو بعدم إخماد النار أو كثرة الرماد كما في قول زياد بن منقذ:

كم فيهم من فتى حلو شمائله جم الرماد إذا ما أخدم البرم^(٢)

أو قول السموءل بن عاديا مفتخرًا:

(١) ديوان الحماسة ج٢ (١٨٢).

(٢) السابق (١٥٤).

وما أخدمت نار لنا دون طارق ولا ذمنا فى النازلين نزيل^(١)

أو بشقاء أعز النوق وأسمنها بصاحبها كما فى قول زياد بن منقذ:

تشقى به كل مربع مودعة عرفاء يشتو عليها تامك سنم^(٢)

أو بشدة فزع تلك النوق منه كما فى قول أعشى باهلة:

لا تأمن البازل الكوماء ضربته بالمشرفى إذا ما اخروط السفر^(٣)

إلى غير ذلك من الرموز التى أفرغت من دلالتها - إلا فى قاعات الدرس

أو فى بطون الكتب - بعد انقضاء العصر الذى قيلت فيه؛ لالتصاقها بتراب هذا العصر، وانبثاقها فى ظل عاداته أو أعرافه الاجتماعية الخاصة.

أما رمز اليد الذى أثره البيان القرآنى الخالد فى الدلالة على هذين

المعنيين فليس من هذا القبيل الآنئى الزائل من الرموز، بل هو مما جرى به عرف الاستعمال اللغوى فى كل حين وعلى كل لسان؛ فاليد دائماً هى وسيلة العطاء والمنع، ومن ثم كان الإيماء ببسطها إلى الأول، وبغلّها أو قبضها إلى الثانى أبقى الرموز الكنائية الدالة عليهما؛ فإذا كان الشاعر الجاهلى قد أوماً برمز اليد إلى الكرم أو البخل كما فى قول علباء بن أرقم:

وإن يد النعمان ليست بكزة ولكن سماء تمطر الويل والديم^(٤)

أو فى قول الآخر:

من كل فياض اليمين إذا غدت نكباء تلوى بالكنيف المؤصد^(٥)

(١) السابق ج١ (٣٠).

(٢) السابق ج٢ (١٥٥).

(٣) الأصمعيات (٨٩).

(٤) السابق : (١٥٩).

(٥) ديوان الحماسة ج١ (٣٣٤).

فلا زلنا نقول فى عصرنا الراهن - متكئين على الرمز ذاته - : «فلان ممسك. .» نعى وصفه بالبخل ، أو «الذى فى يده ليس له» نعى وصفه بالكرم!!



ومن الكنايات التى صور بها القرآن معنى الذل التعبير بخشوع البصر،

كما فى قوله جل شأنه :

﴿ خَشَعُوا أَبْصَارَهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾ [القمر : ٧].

وقوله : ﴿ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ﴾ [النازعات : ٨ ، ٩].

أوبنكس الرأس كما فى قوله سبحانه : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا

رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ [السجدة : ١٢].

لقد تعارف الجنس البشرى على أن انكسار الطرف وطأطة الرأس هما من أبرز القرائن أو الهيئات المحسوسة الدالة على إحساس الإنسان - أى إنسان - بالهوان والمذلة؛ ومن ثم كان خلود تلك الصور القرآنية ببقاء دلالتها على هذا المعنى، فى الوقت الذى اندثرت فيه صور أخرى كانت تدل عليه أيضاً عند نزول هذا الكتاب الخالد:

لنتأمل - على سبيل المثال - قول «كبشة» أخت عمرو بن معد يكرب تحت

قومها على الثأر لمقتل أخيها، وتحذره من مغبة الذل الذى سوف يحقق بهم إن

قبلوا ديتته: **فإن أنتم لم تثاروا واتدبتم فمشوا بآذان النعام المصلّم**

ولا تردوا إلا فضول نسائكم إذا ارتملت أعقابهن من الدم^(١)

ففى البيتين كنايتان عن الذل : الأولى : «فمشوا بآذان النعام المصلّم» ،

والثانية : «ولا تردوا إلا فضول نسائكم. .» البيت .

(١) السابق ج١ (٧٢).

وجلى أننا لا نحس بمعنى الذل فى كل من الصورتين، وإنما ندركه أو نفهمه - فحسب - عند تناولهما بالتفسير والشرح اللذين يقتضيان - ضرورة - الوقوف على بعض الأعراف الخاصة التى نشأت فى ظلالها، والتى لم يعد لها وجود فى واقعنا الآن؛ فلقد كان العرب القدماء قد تعارفوا على أن النعام لا يسمع، وقد استثمرت الشاعرة هذا العرف فى بناء الصورة الأولى، كى تحذر قومها من عاقبة التقاعس الذى سوف يضطرهم إلى التصامم (صاغرين أذلاء) عن العار الذى ينسب إليهم على أفواه الآخرين.

أما الصورة الثانية فهى تركز فى دلالتها (على معنى الذل) على إحدى العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة لدى العرب القدماء؛ فلقد كانت نساؤهم تتأخر عند ورود الماء حتى يصدر الرجال (الأحرار) جميعاً عنه؛ كى يغتسلن أو يتطهرن من الدم آمنات مما يزعجهن، وقد كان لهذه العادة أثرها فى تعارف القوم آنذاك على أن من يتأخر من الرجال عن ورود الماء حتى يصدر النساء عنه هو - كالعبيد - فى غاية الذل والمهانة.

• ولقد كنى البيان القرآنى عن معنى الخوف بعدة ^(١) صوراً وروادف،

منها - على سبيل المثال - ما يتمثل فى قوله جل شأنه: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠] - والخوف هو حال نفسية تعترى الإنسان عند توقع أذى أو مكروه، تنعكس آثارها - تلقائياً - فيما يطرأ على بعض أعضاء جسده من تغيرات: كشخص البصر أو زيغه، أو ارتجاف القلب واضطراب خفقته، أو ارتعاد الفرائص، أو دوران العين فى الحدة، أو ما إلى ذلك من تغيرات أو هيئات طارئة تعترى عادة جسد

(١) سوف نتوقف إزاء بعض هذه الصور عند حديثنا عن السمة الثالثة من سمات الكناية فى القرآن الكريم.

الإنسان-أى إنسان- عند شعوره بالخوف، ومن ثم جرى عرف البشر على اتخاذها أمارات أو رموزاً دالة على هذا الشعور فى كل زمان أو مكان .

وبتأمل الصور الكنائية الرامزة لمعنى الخوف فى تراثنا الشعرى يتبين لنا أن التى بقيت واضحة الدلالة عليه من بينها هى - فى الأعم الأغلب - تلك التى استمدت روادفها من مثل تلك التغيرات التى آثرها البيان القرآنى فى تصويره ، والتى استقر العرف الإنسانى على كونها مصاحبات للخوف، وقرائن للإحساس به ، فإذا كان القارئ العربى اليوم - على سبيل المثال - يتمثل فى يسر معنى الخوف فى صورة «قلوص الشفتين» فى قول عترة:

ولقد حفظتُ وصاة عمى بالضحى إذ تقلص الشفتان عن وضح الفم^(١)

أو فى «جيشان النفس» فى قول عمرو بن معد يكرب:

وجاشت إلى النفس أول مرة فردّت إلى مكروهاها فاستقرت^(٢)

فإنه لا يتمثله - إن تمثله - بمثل هذا اليسر فى صورة «تخويد رأل النفس» فى قول شاعر الحماسة:

أقول لنفسى حين خوّد رألها مكانك لما تشفقى حين مشفق^(٣)

وذلك لأن دلالة تخويد الرأل (أى سرعة فرخ النعام) على معنى الخوف والذعر قد نبتت فى ظلال عرف خاص محدود بعصر هذا الشاعر وبيئته .

* أخيراً . . لقد كنى القرآن عن المرأة بقوله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨] .

(١) انظر : شرح القصائد المشهورات ج٢ (٤١) .

(٢) المؤلف والمختلف : (٢٠٩) .

(٣) ديوان الحماسة ج١ (١٣٧) .

لقد حظيت المرأة فى شعرنا القديم بغير قليل من الرموز الكنائية، غير أن معظم هذه الرموز قد انفكت علاقته بها الآن، وتوارى بوصفه رمزاً لها عن عرف الاستعمال؛ فليس من بيننا اليوم من يكنى عن المرأة بالسرحة (وهى الشجرة العظيمة) كما فى قول حميد بن ثور:

ومالى من ذنب إليهم عملته سوى أننى قد قلت يا سرحة أسلمى
أو بالنخلة كما فى قول الآخر:

ألا يا نخلة من ذات عرق عليك ورحمة الله السلام

أو من يرمز إلى النساء بالقلائص (وهى النوق الشواب) كما فى قول أبى المنهال الأكبر شاكياً إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه تعرض بعض الفساق فى المدينة لنساء المجاهدين:

قلائصنا هداك الله إنا شغلنا عنكم زمن الحصار

أو ببيضات الخدور كما فى قول شاعر الحماسة:

فألهمّ بيضات الخدور هناك لا النعم المراح^(١)

لقد استبدلنا بمثل هذه الرموز فى عصرنا الراهن رموزاً أخرى للمرأة، فأصبحنا نسمى إليها بمثل قولنا: «النصف الآخر»، أو «الجنس الناعم»، أو «ربة البيت»، أو «شريكة الحياة»، أو ما إلى ذلك من تعبيرات أو رموز كنائية أفرزتها أعرافنا السائدة فى مجتمعنا الآن، كما أفرزت نظائرها أعراف الآخرين فى غيره من المجتمعات.

(١) انظر فى الآيات السابقة : تأويل مشكل القرآن (٢٠٨) ، ديوان الحماسة ج١ (١٩٣)، ج٢ (١٤٤)، وكذا : التصوير البيانى (٤١٠) وما بعدها، وانظر فى هذا الوطن ترجيح الدكتور/ محمد أبو موسى لجعل هذه الصور ونظائرها من قبيل الكناية لا من قبيل الاستعارة.

أما الكناية القرآنية عن المرأة بالتنشئة في الحلية، وعدم الإبانة في مواقف الخصومة والجدل - فليست من قبيل تلك الكنايات الآنية التي تمضى بمضى عصرها، وتفتقد دلالتها بزوال المجتمع أو العرف الذى نشأت فى ظلاله، بل هى من قبيل ما جرت به العادة، واستقر عليه العرف فى كل المجتمعات وعلى توالى العصور.

لقد كان التحلى بالحلى وما زال - بل سيظل - من شأن المرأة، وأبرز ملامح زينتها، وأظهر الخصائص أو الخصوصيات المائزة بينها وبين الرجل.. . قد يقال: إننا نرى اليوم بعض الرجال فى المجتمعات الغربية أو المستغربة، وقد تدلت من آذانهم الأقراط، أو طوقت أعناقهم بالسلاسل!! وهذا صحيح، ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه الظاهرة هى بمثابة فقاعات الزبد التى لا توقف التيار أو تغير مساره؛ إذ ما زالت النساء فى تلك المجتمعات - شأنهن فى غيرها - باقيات على التزين بالحلى، كما لا يفوتنا كذلك أن نظرة هذه المجتمعات ذاتها إلى تلك الظاهرة (التى لم تشع فيها بحيث تصبح عرفاً أو عادة) لم تكن يوماً ما نظرة إعجاب أو تقدير، وهذا هو السر فى أن أمثالها من الظواهر الاجتماعية الطارئة أو (الموضات) - لا تكاد تطفو على سطح الواقع الاجتماعى حتى يبدأ تقلصها التدريجى، ثم تتوارى نهائياً عن مسرح الحياة!! ولعلنا لازلنا نذكر أن كثيراً من الشباب فى مجتمعنا قد أقبلوا يوماً ما - مقلدين لسواهم - على ظاهرة إطالة شعر الرأس على نحو أثار فى النفوس آئذ ضروباً من التساؤل، وغير قليل من النفور والاشتمزاز.. . فأين نحن الآن من تلك الظاهرة!!؟

العلاقة بين الحلية والمرأة - إذن - هى عرف اجتماعى راسخ تؤكد ولا تنقضه ظواهر الشذوذ عنه، ومن ثم كان خلود الصورة القرآنية التى ارتكزت على تلك العلاقة، وبقاؤها محتفظة بدلالاتها أو طاقاتها التصويرية على توالى الأزمان.. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ثانياً : مثالية الوضوح:

إذا كانت الصور الكنائية تتفاوت فنيا - كما لاحظ البلاغيون - بحسب تفاوتها فى مراتب الوضوح - فإن المعيار الذى يتحدد فى ضوءه هذا التفاوت هو الخطوة أو الخطوات التى يقطعها الإدراك للوصول إلى المعنى الممكنى عنه فى كل منها، فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقى (أى بقدر ما تغنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفى أو المباشر) - بقدر ما يكون سموها فى مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو «الصورة المثلى» لهذا الوضوح هى تلك التى يحس فيها المتلقى بأن الصورة ذاتها - لا المعنى الحرفى أو الوسيط - هى التى تنقله نقلاً مباشراً إلى المعنى المراد، أو يخيل إليه لسرعة وصول هذا المعنى إليه - على حد تعبير عبدالقاهر - أنه قد فهمه من حاقّ اللفظ^(١).

إن هذه المرتبة المثلى للوضوح هى ما تحققت فى أسمى درجاتها الفنية فى صورة الكناية فى القرآن الكريم؛ فإذا كان تلبث الإدراك - طويلاً أو قصيراً - إزاء الدلالة المباشرة للكناية هو سر غموضها أو دنوها فى مراتب الوضوح - فإن هذه الدلالة لا تكاد تخطر بالذهن عند تأمل الصور الكنائية فى البيان القرآنى؛ فنحن مع كل صورة من تلك الصور لسنا إزاء معنى يشير إلى معنى أو يسفر بيننا وبينه أحسن سفارة، بل إننا لا نكاد نحس إلا بهذا المعنى الأخير الذى تجسده تلك الصورة، والذى نكاد نعاينه - بأدق سماته وملامحه - فى بنيتها.

والأمثلة على ذلك هى كل ما حفل به هذا البيان الخالد من كنايات: وبحسبنا أن نتأمل - على سبيل المثال - تلك الكنايات الثلاث عن فزع الناس عند زلزلة الساعة، وذلك فى قوله عز وجل:

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧).

﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [الحج: ٢].

إننا ما إن نتوقف إزاء تلك الآية الكريمة - تلاوة أو استماعاً - حتى تنقلنا تلك الصور الثلاث - مباشرة - إلى تخيل هذا الفزع الذي نحس به ، بل نكاد نراه أو نعاينه متجسداً في كل منها . نراه في تلك الأم الشاردة التي أفقدها هذا الفزع حنانها الغريزي ، فتخلت ذاهلة عن رضيعها ، ثم في هذا الحمل الساقط - قبل تمامه - من كل ذات حمل ، ثم أخيراً في هيئة هؤلاء الناس الذين اتسعت لديهم الأحداق ، واصفرت الوجوه ، وتمايلت الأجساد ، تلك الهيئة التي لا يكاد يشك من يراها في أنه إزاء مشهد من مشاهد السكر ، وما هو في الحقيقة بسكر ، ولكنه الفزع المذهل من عذاب الله يومئذ!!

ولنتأمل - بعد ذلك - بعض الخطوط الدالة ، والظلال الموحية بمدى هذا الفزع في نسيج تلك الصور :

• **لنتأمل - مثلاً - السرفى إيثار التعبير بكلمة «مرضعة» دون «مرضع»**

في الصورة الأولى ؛ فالمرضع هي التي من شأنها الإرضاع ، أى هي من لديها هذا الاستعداد سواء أكانت ترضع أم لا ، أما المرضعة فهي التي تزاول - فعلاً - عملية الإرضاع^(١) ، وفي هذا ما يدل على أن الفزع الذي تصوره الصورة هو ذلك الفزع العاصف بالنفوس ، الذي يدفع الأم إلى انتزاع ثديها من فم رضيعها دون وعى .

• **ولنتأمل في تلك الصورة كذلك إيثار اسم الموصول «ما» دون «من» في**

قوله جل شأنه «عما أرضعت» والفرق بينهما - كما قيل - أن «من» لا تطلق على الحقيقة إلا على من يعقل ، أما «ما» فالأصل فيها أن تكون لغير العاقل ، ولكنها

(١) انظر : الكشف ج ٣ (٢٤) .

قد تقع على من يعقل عند اختلاطه بغير العاقل على وجه التغليب^(١)، ففي ضوء هذا الفارق يكون لإيثار اسم الموصول في تلك الصورة دلالة - والله أعلم - على أن الدهول عن الرضيع آنئذ يشمل جميع المرضعات سواء كن من البشر أو من غير البشر، وهذا ما تؤازره دلالة لفظ التوكيد «كل»، كما أنه يدل - من زاوية أخرى - على أن المرضعة من الآدميات إذ تشرد ذاهلة عن رضيعها لا تكاد تحس بنوته لها، بل إنه يصبح بجوارها «شيئاً ما» من تلك الأشياء المحيطة بها، والتي لا تعي كنهها لفرط ما يسيطر عليها من هول وهلع!!

ولعلنا نلاحظ أن الصورة الثانية ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ قد آثرت الفعل «تضع» دون الفعل الآخر الموضوع في الأصل للدلالة على مثل تلك الحال التي تصورها «تسقط»، ولعل السر في ذلك - والله أعلم - هو أن من شأن الإسقاط أن يكون عسيراً على الحامل، تعاني فيه أضعاف ما تعانيه في حال الوضع من الشعور بالمعاناة والألم، ومن ثم يكون لإيثار الوضع على الإسقاط في تلك الصورة إيحاؤه بأن الهلع الذي يعصف بنفس الحامل حينئذ هو أشد من أن تشعر معه بأنها تسقط، هذا فضلاً عن أن للفعل «تضع» دلالة على القذف أو اللفظ السريع للحمل، مما يوحي بمدى ذلك الهلع الذي سبقت الصورة لتجسيده.

• **ولنتأمل - أخيراً - ذلك النفي المؤكد في الصورة الثالثة ﴿وَمَا هُمْ**

بِسُكَّارٍ﴾ والذي يؤدّي دوره في تعميق ملامح الاضطراب والفرع والذهول في تلك الصورة؛ فهذا النفي يدل على أن تلك الملامح تكون من الوضوح والتجسد في هيئات الناس بحيث يعتقد من يراهم أنهم - فعلاً^(٢) - سكارى، ومن ثم جاء

(١) انظر : البرهان في علوم القرآن ج٤ (٣٩٩ ، ٤١٢).

(٢) ذهب بعض المفسرين إلى أن تعبير «وترى الناس سكارى» هو تشبيه ، والتقدير : وترى الناس كالسكارى، انظر : الكشف ج٣ (٢٥) ، وتفسير البيضاوى ج٤ (٤٩) ، وتفسير أبي السعود =

ذلك النفي المؤكد (لاحظ دلالة الباء واسمية الجملة فى هذا النفي) لإزاحة هذا الاعتقاد، وإثبات أن تلك الملامح البادية على الأجسام والوجوه والأعين - هى ملامح الفزع لا ملامح السكر.

على هذا النحو المثالى من الوضوح المتمثل فى تجسيد الصورة لمعناها المراد - جاءت كل الصور الكنائية فى القرآن الكريم؛ فليس من بين تلك الصور ما يتوقف إدراك مغزاها على تأمل دلالتها الحرفية أو معناها الحقيقى، بل إن ذلك المعنى فى كل هاتيك الصور مما لا يكاد يخطر بالذهن، أو يستوقف الإدراك، فنحن - على سبيل المثال - لا نتوقف إزاء السواد الحقيقى للوجه فى تصوير شدة الاغتمام والحزن فى قوله تبارك وتعالى :

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل: ٥٨]، أو الكشف الحقيقى للسوق فى تصوير اشتداد الكرب وصعوبة الخطب يوم القيامة فى قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [ن: ٤٢]، أو فى كيفية بكاء السماء والأرض فى تصوير عدم الاكتراث بهلاك الضالين فى قوله سبحانه: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٩]، بل إننا لنكاد نحس عند تأملنا لتلك الصور (أو غيرها من صور هذا الكتاب المعجز) أن هذه المعانى الأصلية أو الوسائط قد أُلغيت أو أفرغت تمامًا من دلالتها، وأنها مع كل منها لسنا إزاء دلالة معنى على معنى، بل إزاء دلالة الألفاظ ذاتها على هذا المعنى!!

= جـه (٩٢) ، والذي يبدو لى - والله أعلم - أنه لا مسوغ لتخريج معنى هذا التعبير على التشبيه، فالرؤية هنا هى الرؤية غير البصرية التى تتضمن معنى الاعتقاد، والتقدير: أن كل إنسان فى هذا الموقف يعتقد أن كل من حوله من الناس سكارى ، وجلى أنه لو كان معنى التعبير على التشبيه لما احتاج إلى ذلك النفي المؤكد الذى يليه «وما هم بسكارى»؛ إذ لا يسوغ القول على سبيل المثال: علمه كالبحر وما هو ببحر!!

إننا فى ضوء هذه الصورة المثلى لوضوح الكناية فى القرآن الكريم نتوقف فى قبول كل من هاتين الظاهرتين المتقابلتين اللتين برزتا فى تحديد صورها فى البيان القرآنى لدى بعض المفسرين والبلاغيين، نعني بهاتين الظاهرتين:

أ - إخراج بعض الصور الكنائية من حيز الكناية وإدراجها تحت ما يسمى «مجاز الكناية».

ب - إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية فى حوزة الكناية.

ونود فى الصفحات التالية أن نتوقف قليلاً لتوضيح كل من هاتين الظاهرتين:



أ - إخراج بعض الكنايات القرآنية من حيز الكناية:

لقد بدأ استخدام مصطلح «مجاز الكناية» على يدى الزمخشري فى تفسيره، وذلك عند تعرضه للصور الكنائية التى أسندت فيها بعض الأفعال أو الصفات إلى الخالق عز وجل؛ فعند تفسيره - على سبيل المثال - لقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧] يقول: «ولا ينظر إليهم» مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفى اعتداده به وإحسانه إليه، فإن قلت: أى فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر»^(١).

(١) الكشف ج١ (١٩٧).

وفى قوله جل شأنه :

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾

[المائدة: ٦٤] يقول الزمخشري :

«غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود . . ولا يقصد من يتكلم به إثبات غل ولا بسط ، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه ؛ لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ، حتى إنه يستعمله فى ملك لا يعطى عطاء قط ، ولا يمنعه إلا بإشاراته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلاً لقالوا : ما أبسط يده بالنوال ؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود ، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد . . .»^(١)

لقد أشرنا فى صدر هذا البحث إلى أن تمسك كثير من البلاغيين بتطبيق مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى على الكناية - قد أوقعهم فى كثير من الحرج ، ودفعهم إلى الالتواء فى تناول صورها القرآنية التى لا تنطبق عليها تلك المقولة ، وهذا ما يتمثل بوضوح فى ذلك المسلك الذى جرى عليه الزمخشري (وتابعه فيه غير واحد من المفسرين)^(٢) فى تحليل هاتين الصورتين أو نظائريهما فى القرآن الكريم ، **ولعلنا نسأل** : كيف يكون نفى النظر فى العربية كناية عن معنى الاستهانة أو السخط وفى البيان القرآنى مجازاً عن هذا المعنى ؟ وهل جرى ذلك البيان الخالد على غير أعراف العربية وسننها فى التعبير ؟! وما الفرق - على سبيل المثال - بين دلالة غل اليد وبسطها على البخل والكرم فى آية المائدة ودلالاتها على

(١) السابق (٣٥٠) .

(٢) انظر : تفسير أبى السعود جـ ٢ (٥١) ، جـ ٣ (٥٨) ، تفسير البيضاوى جـ ٢ (١٥٩) ، روح المعانى

جـ ٣ (٢٠٤) .

هذين المعنيين كذلك في قوله عز وجل في الآية التاسعة والعشرين من سورة الإسراء : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء : ٢٩] - أقول : ما الفرق بين دلالة الغل والبسط في هاتين الآيتين حتى نجعل أولاهما من قبيل مجاز الكناية والأخرى من قبيل الكناية؟!!

لقد أجاب الدكتور محمد أبو موسى عن هذا التساؤل بقوله في توضيح مسلك الزمخشري أو تبريره :

«فقولك : محمد مبسوط اليد . وقول سويد بن أبي كاهل : «بُسْطُ الأيدي إذا ما سئلوا» ، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..﴾ ، وقوله في المنافقين : ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾ كل ذلك كناية ، وقوله تعالى في آية اليهود - أى آية المائدة - مجاز عن الكناية تفادياً للملاحظة المعنى المباشر ، والتوقف عنده خوفاً على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه كما يقول عبدالقاهر ، ولذلك تراهم يذهبون الواسطة فى مثل هذا التعبير ويقولون : كأنه قال : هو جواد .. وهذه هى الحكمة البيانية والدينية فى هذا المصطلح الذى أضافه الزمخشري ..»^(١).

والحق أنا لا نحس بما فى هذا المصطلح الذى أضافه الزمخشري واحتسب من سابقاته^(٢) بأى حكمة بيانية أو دينية!! ولعلنا نسأل : أى سامع يُخشى عليه من التوقف عند المعنى المباشر فى تلك الصور؟ لقد صرح الزمخشري نفسه بأن هذا المعنى مما لا يكاد السامع يتصوره فضلاً عن أن يتوقف إزاءه فى تمثله لدلالة مثل تلك الصور ، فلا فرق - كما يشير - بين قولنا : فلان مبسوط اليد وقولنا : هو جواد من حيث دلالة كل منهما دلالة مباشرة على معنى الجود ، وبذلك الدلالة

(١) التصوير البياني (٣٩٣ ، ٣٩٤).

(٢) انظر : الكناية : أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (٦٣).

المباشرة التى لا تتوقف فيها دلالة الصورة على تصور معناها - صح أن يقال عن الأقطع الذي لا يد له أصلاً: ما أبسط يده بالنوال . . كما يقال فى تصوير معنى الاعتداد والإحسان: أعاره نظر عينيه ، وإن لم يكن ثم نظراً!! وإذا كانت تلك هى نظرة الزمخشري إلى المعنى المباشر فى تلك الصور فإن مغزى ذلك أنه لم يخرجها من حيز الكناية خوفاً على السامع من خطرات الجهل أو التشبيه، وإنما لأنه (أى الزمخشري) نفسه هو الذى يفترض هذا المعنى فيها افتراضاً لتشبهه بمعيار «جواز إرادة المعنى الأصلي» فى صور الكناية!!

والواقع أن الزمخشري - فيما يبدو لى - لم يكن مقتنعاً تمام الاقتناع بسلامة هذا المسلك الذى سلكه فى تحليل تلك الصور، ولعل مما يؤيد ذلك أنه قد تأرجح فى تفسيره لغل اليد وبسطها فى آية المائدة ؛ فبينما جعلها فى النص السابق من «مجاز الكناية» - صرح فى موطن آخر بأن إحداهما من الكناية ؛ فهو إذ يجعل نفى المماثلة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] من الكناية يعقب على ذلك بقوله:

«فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله : ليس كالله شىء وبين قوله : ليس كمثله شىء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقتان على معنى واحد، وهو نفى المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل : «بل يدها مبسوطتان»^(١)!!

وتجدد الإشارة إلى أن الألوسى قد حاول الدفاع عن تأرجح الزمخشري فى تفسيره لدلالة تلك الصورة فقال: «إنه إن قطع النظر عن المانع الخارجى كان كناية، ثم ألحق بالمجاز؛ فيطلق عليه أنه كناية باعتبار أصله قبل الإلحاق، ومجاز بعده، فلا تناقض بينهما كما توهموه^(٢)» - وهو دفاع كما نرى ينطوى على غير

(٢) روح المعانى ج٣ (٢٠٤).

(١) الكشف : ج٣ (٣٩٩).

قليل من التعسف!!

نستطيع القول في ضوء ما تقدم - إذن - إن الصور القرآنية التي أدرجها الزمخشري ومن لف لفه - أو حاولوا إدراجها - تحت مصطلح مجاز الكناية هي من باب الكناية^(١)؛ إذ لا فرق بينها وبين غيرها من الصور الكنائية في البيان القرآني في وثوق ارتباط كل منها بمعناها المراد، ووضوحها المثالي في الدلالة عليه دون توقف أو تلبث إزاء معناها المباشر.



ب. إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية في حيز الكناية؛

حين عني بعض البلاغيين بحصر فوائد التعبير بالكناية كان من أبرز هذه الفوائد وأكثرها شيوعاً على ألسنتهم: التعبير بألفاظ مستحسنة لا تعافها الأذواق عما يُستحيا من ذكره أو يقبح التصريح به من المعاني، أو على حد تعبير المبرد «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره»^(٢).

في ظل شيوع هذا القول توطدت علاقة الكناية في تراثنا بتلك المعاني، بل إنها كانت تقتصر عليها في بعض المواقف - نجد ذلك واضحاً على سبيل المثال في ترجيح بعضهم للقول بأن التعبير بالإفشاء في قوله عز وجل: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١] هو كناية عن الجماع لا عن الخلوة الصحيحة؛

(١) وهذا ما ذهب إليه غير واحد من المفسرين في تناولهم لبعض تلك الصور ، انظر : التفسير الكبير جـ٢ (٤٧٨) ، تفسير البيضاوي جـ٢ (٢٦) ، تفسير المنار جـ ١٣ (٣٤٣) .

(٢) الكامل في اللغة والأدب جـ٢ (٦) ، وانظر : كتاب الصاحبي (٢١٩) ، وسر الفصاحة (١٥٥) ، والبرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، والإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، وجلى أن هذه الفائدة من فوائد الكناية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدلالاتها اللغوية على معنى الستر .

(٣) انظر : روح المعاني جـ٤ (٢٤٤) ، وكذا سر الفصاحة (١٩٣ ، ١٩٥) حيث يفرق ابن سنان على =

وذلك لأن العرب إنما تستعمل الكناية فيما يستحيا من ذكره، والخلوة لا يستحيا من ذكرها فلا تحتاج إلى كناية^(٣).

ولا يعنينا الآن مناقشة القول بوجوب الكناية أو انحصارها فيما يستحيا من ذكره^(١)، وإنما الذى يعنينا هو الإشارة إلى أن شيوع هذا القول في تراثنا كان له أثره - فيما يبدو لى - فى بروز تلك الظاهرة التى نحن بصدها الآن؛ وذلك أننا حين نتأمل معانى تلك الألفاظ أو العبارات التى أريد إقحامها فى حيز الكناية (مع غموضها أو عدم وضوحها المثالى فى الدلالة على تلك المعانى) يتبين لنا أنها تدور فى الأعم الأغلب حول ما يستحيا من ذكره، كالوطء، أو الفرج، أو قضاء الحاجة.. أو ما إلى ذلك من تلك المعانى التى تردد القول فى تراثنا بوجوب الكناية أو حسننها عنها.

وفيما يلى نود أن نتوقف إزاء بعض تلك الألفاظ أو العبارات التى سلك بعض البلاغيين معها هذا المسلك المتعسف فى التأويل - فلنتأمل على سبيل المثال:

* قوله تبارك وتعالى : ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطْثُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب : ٢٧].

لقد ردد بعض البلاغيين القول بأن قوله عز وجل فى تلك الآية : ﴿وَأَرْضًا لَّمْ تَطْثُوهَا﴾ هو كناية عن فروج النساء ونكاحهن، وقد استحسّن صاحب الطراز هذه الكناية قائلاً: وهذا من جيد الكناية ونادرها لمطابقتها لقوله تعالى : ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة : ٢٢٣]، والحرث إنما يكون فى الأرض ، فلهذا ازدادت رشاقة وحسناً^(٢).

= هذا الأساس ذاته بين ما يجب أن يكنى عنه وما لا يجب أن يكنى عنه.

(١) ولعل فى تصريح القرآن بالفاظ مثل : الفرج أو الدبر فى المواضع التى تقتضى التصريح بها ما ينفى صحة هذا القول.

(٢) الطراز : (١/٤٠٦)، وانظر المثل السائر (٢٤٧)، وكذا : البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٢).

ولعلنا نحس بما ينطوى عليه هذا الرأى من تعسف ولى لعنق اللفظ - أو بالأحرى لعنق السامع أو القارئ - عن معناه المتبادر منه فى وضوح، فلفظة الأرض فى التعبير القرآنى لا تدل على غير معناها الأصلى، وهذا المعنى هو ما فهمه كثير من المفسرين الذين اختلفوا حول تحديد الأرض المعنية بهذا التعبير، فقال السدى: هى خير، وقال قتادة: كنا نحدث أنها مكة، وقال الحسن: هى أرض الروم وفارس، وقال ابن جزى الكلبي: «ويحتمل عندى أنه يريد أرض بنى قريظة؛ لأنه قال أورثكم بالفعل الماضى، وهى التى كانوا أخذوها حينئذ، وأما غيرها من الأرضين فإنما أخذوها بعد ذلك، فلو أرادها لقال يورثكم»^(١).

أما إغفال هذا المعنى الحقيقى للفظه الأرض، وجعلها كناية عن النساء أو عن فروعهن فهو ضرب من ضروب التكلف^(٢) الذى لا يقره العقل ولا يقبله السياق، ولعلنا نتساءل: كيف ساغ لهؤلاء أن يذهبوا بدلالة لفظة الأرض هذا المذهب البعيد مع أن هذه اللفظة فى صدر الآية الكريمة ذاتها لا تدل إلا على معناها الأصلى؟ بل إننا لنعجب، كيف يستحسن صاحب الطراز دلالة الأرض كنايةً على النساء لمطابقتها لقوله تعالى فى آية أخرى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ غافلاً عن مطابقة معناها الأصلى للسياق الذى وردت فيه؟ إذ إن الآية الكريمة تخبرنا عن إراث أورثه الله سبحانه للمسلمين، وبديهي أن الأرض الحقيقية - لا النساء - هى التى تورث !! ولعلنا نتساءل - أخيراً - لو كانت الأرض فى هذا التعبير كما ذهب هؤلاء كناية عن الفروج، وكان الغرض من تلك الكناية (كما يتردد مع مثلها) هو ستر ما يستحيا من ذكره، فلماذا صرحت الآية - إذن - بلفظة

(١) كتاب التسهيل ج٣ (١٣٦)، وانظر فى الآراء السابقة وغيرها: مفحمت الاقران (٨٦)، والكشاف ج٣ (٢٣٣)، وتفسير البيضاوى ج٤ (١٦٢)، وتفسير أبى السعود ج٧ (١٠٠).

(٢) لقد أشار الزمخشري إلى ذلك حين قال: «ومن بدع التفاسير أنه أراد نساءهم» الكشاف ج٣ (٢٣٣).

تطئوها مع أنها تدل بناء على هذا التأويل البعيد للتعبير القرآني على ما يستحيا من التصريح به أيضاً؟!

* وقوله عز وجل :

﴿ وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [فصلت : ٢١].

لقد وردت لفظة الجلود في الآية السابقة على تلك الآية : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ ﴾ وفي الآية اللاحقة لها : ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ ﴾ ، وقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن هذه اللفظة في الآيات الثلاث هي كناية عن الفروج^(١).

وعندى - والله أعلم بمrade - أن هذا الرأى لا مسوغ له ، وهذا ما يبدو جلياً في ضوء الحقائق التالية :

(أ) أن الدلالة التى يتمثلها القارئ أو السامع من لفظة الجلود فى الآيات الثلاث - فى وضوح وتلقائية - هى دلالتها على معناها الأصلى ؛ أى القشرة أو الغشاء الخارجى للبدن .

(ب) أن العرف لم يجر على استخدام الجلد فى الدلالة على الفرج ، وقد سبق أن أوضحنا أن هذا العرف هو أساس العلاقة بين الكناية والمعنى المكنى عنه .

(ج) لقد وردت لفظة الجلود فى القرآن الكريم فى أربعة مواضع غير هذا الموضع ، تكررت مرتين فى اثنين منها ، هى آيات [النساء : ٥٦] ، [النحل :

(١) انظر : الكامل ج٢ (٦) ، الكشف ج٣ (٣٨٩) ، والتفسير الكبير ج٧ (٣٥١) ، والبرهان فى علوم القرآن ج٢ (٣٠٥) ، وكتاب التسهيل ج٤ (١٣) ، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٣٨٤).

٨٠] ، [الحج: ٢٠] ، ودلت فى تلك المواضع الأربعة أو المرات الست على معناها الأصلى ، وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن وجه صرفها عن هذا المعنى ، والزعم بأنها كناية عن الفروج فى هذا الموضع بخصوصه؟! ولعل مما يعمق الإحساس بهذا التساؤل فى النفس أن البيان القرآنى قد صرح بالفروج - ولم يكن عنها - فى كثير من المواضع منها قوله عز وجل:

﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] ، [المعارج: ٢٩]؟!

(د) أخيراً .. نود أن نلاحظ مدى ملائمة المعنى الأصلى للفظة الجلود للسياق الذى وردت فيه فى سورة فصلت؛ فلقد وردت الآيات الثلاث فى سياق الإخبار عن حشر أعداء الله يوم القيامة إلى النار، والجلود بالمعنى الحقيقى لها هى مركز حاسة اللمس التى يدرك بها الإنسان حرارة النار، ومن ثم كان تعذيب هؤلاء الكفار بتبديل جلودهم بعد إحراقها كما يخبرنا عز وجل بذلك فى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦].

* قوله سبحانه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ..﴾ [المائدة: ٧٥].

لقد ذهب غير واحد من البلاغيين إلى أن أكل الطعام فى الآية الكريمة هو كناية عن قضاء الحاجة، يقول الزركشى فى ذلك: «فكنى بأكل الطعام عن البول والغائط؛ لأنهما منه مسبيان؛ إذ لا بد للأكل منهما، لكن استقبح فى المخاطب ذكر الغائط فكنى به عنه»^(١).

(١) البرهان فى علوم القرآن ج٢ (٣٠٤) ، وانظر: الكامل ج٢ (٦) ، والإتقان فى علوم القرآن ج٢ (٤٧) ، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٠ ، ٢٦١).

ومن العجيب أن هذا الرأى على غرابته وتعسف مسلكه فى توجيه دلالة التعبير القرآنى قد كان - كما أشار الزركشى فى هذا الموطن - هو الرأى المشهور فى تراثنا البلاغى، بل إن عجبنا ليزداد حقاً حين نرى باحثاً معاصراً يورد هذا التعبير شاهداً من شواهد الكناية ثم يقول مبيناً سر جمالها:

«تأمل هذه الكناية ، وما فيها من دقة التعبير، وجمال الصياغة، وبديع النظم، ثم حدثنى بربك: هل يمكن أن تؤدى هذه الكناية بغير لفظها؟ وهل لفظها يصلح لغير معناها؟ أبداً والله!! إن الترابط بينهما وثيق ، وإن الانسجام بينهما قوى ، وإن التآلف بينهما محكم وعميق ، فالمأكل لابد من صيرورته إلى العذرة»^(١).

ولن أتوقف هنا إزاء جدوى مثل هذه العبارات الخطابية فى تحليل أى تعبير فنى فضلاً عن أن يكون هذا التعبير قبساً من القرآن، ولكنى أتوقف فقط إزاء السؤالين اللذين طرحهما الباحث على القارئ، وليأذن لى بأن أجيب عنهما بغير ما يتوقع أو بعكسه تماماً، فأقول عن أولهما: نعم يمكن أن يؤدى معنى قضاء الحاجة بغير هذا التعبير القرآنى الذى اعتسف الباحث وسابقوه دلالة على هذا المعنى اعتسافاً!! بل لقد كنى القرآن نفسه عن هذا المعنى بأبلغ تعبير فى قوله عز وجل: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣] ، و[المائدة : ٦]، وأقول عن ثانيهما: أجل إن لفظى التعبير القرآنى (يأكلان الطعام) يصلحان لغير معنى قضاء الحاجة، بل إنهما لا يصلحان فى سياق الآية الكريمة إلا لهذا الغير، وهو المعنى الحقيقى للأكل والطعام؛ إذ هو الذى يلائم السياق من جهة، ويتبادر إلى ذهن المتلقى فى وضوح من جهة أخرى!!

(١) الأسلوب الكنائى ، د/ محمود شيخون (١٠٦).

لقد وردت الآية الكريمة لإثبات بشرية المسيح وأمه، وذلك لدحض مزاعم النصارى فى إلهيته ﷺ، وجلى أنه يكفى فى هذا الإثبات إجراء أكل الطعام على معناه الحقيقى دون تحمل لآى معنى آخر، وهذا ما أشار إليه غير واحد من البلاغيين فى إنكارهم لكون هذا التعبير من قبيل الكناية، ونكيرهم على من قال بذلك، يقول الجاحظ فى ذلك: «بل الكلام على ظاهره، ويكفى فى الدلالة على عدم الإلهية نفس أكل الطعام؛ لأن الإله هو الذى لا يحتاج إلى شىء يأكله؛ ولأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثاً كذلك لا يكون طاعماً»^(١)، وقد نقل عنه الثعالبي قوله فى ذلك أيضاً: «.. كأنهم لم يعلموا أن مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أدل دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئاً قد أغناهم الله عنه»^(٢)!!

* قوله تبارك وتعالى فى قصة تحاكم الخصمين إلى داود :

﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٣].

لقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن لفظة «نعجة» التى تكررت مرتين فى الآية الكريمة هى كناية عن المرأة: يقول الزركشى فى ذلك: «فكنى بالمرأة عن النعجة [هكذا.. والصواب بالنعجة عن المرأة]، كعادة العرب أنها تكنى بها عن المرأة»^(٣).

ويقول ابن الأثير: «.. فإنه أراد الإشارة إلى النساء فوضع لفظ لمعنى آخر وهو النعاج، ثم مثل به النساء، وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من

(١) انظر: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ (٣٠٤، ٣٠٥)، وقد استحسن ابن سنان الخفاجى رأى

الجاحظ، وقال بمثله ابن جزى الكلبي، انظر: سر الفصاحة (١٥٨)، كتاب التسهيل جـ ١ (١٨٤).

(٢) الكنايات (٢٩). (٣) البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ (٣٠٢).

ويقول البيضاوى في تفسيره : «النعجة هى الأنثى من الضأن ، وقد يكنى بها عن المرأة، والكناية والتمثيل فيما يساق للتعريض أبلغ فى المقصود»^(٢).

إن دلالة لفظة النعجة عن المرأة فى الآية الكريمة ليست على هذا النحو من الوضوح الذى لاحظنا أنه من خصائص الكناية فى القرآن الكريم، وعندى أن هؤلاء الذين قالوا بتلك الدلالة لم يفهموها من النص القرآنى ذاته، ولعلهم - فيما نرجح - قد اجتلبوها اجتلابا من تلك القصة التى رددتها كتب التفسير - عند تناولها لتلك الآية - عن زواج داود عليه السلام من امرأة أوريا، والتى شاع فيها القول بأنه كان له عليه السلام تسع وتسعون امرأة قبل زواجه من تلك المرأة^(٣)، لعل هؤلاء قد فهموا من انطباق العدد فى تلك القصة على العدد فى الآية الكريمة أن لفظة النعجة فيها تعنى المرأة على سبيل الكناية!!

ولعل من العجيب حقاً أن يفهم هؤلاء البلاغيون لفظة النعجة بهذا المعنى الكنائى مع أن نبي الله داود عليه السلام نفسه لم يفهمها إلا بمعناها الحقيقى!!، إذ بتأمل السياق يتجلى لنا أنه عليه السلام عند سماعه لهذا القول من أحد الخصمين تصور - فى البداية - أنه أمام دعوى حقيقية أو تخاصم حقيقى حول نعاج^(٤)، ومن ثم بادر

(١) المثل السائر (٢٤٦).

(٢) تفسير البيضاوى ج٥ (١٧)، وانظر : الكشف ج٣ (٣٢٣)، وتفسير أبى السعود ج٧ (٢٢١)، وكتاب التسهيل ج٣ (١٨٢)، والإتقان فى علوم القرآن ج٢ (٤٧)، والطرار ج١ (٤٢٧).

(٣) الواقع أن هذه القصة قد بالغ القصاص فى سردها حتى بلغت حد الشطط والافتراء على نبي الله داود عليه السلام، حتى قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه : من حدث بما يقول هؤلاء القصاص فى أمر داود عليه السلام جلده حدين، انظر : الكشف : ج٣ (٣٢١، ٣٢٢)، وتفسير البيضاوى ج٥ (١٨)، وتفسير أبى السعود ج٧ (٢٢٢)، كتاب التسهيل ج٣ (١٨٢).

(٤) يبدو أن داود عليه السلام كان يعيش فى بيئة تكثر فيها الأغنام والمراعى، وهذا ما يدل عليه قوله عز وجل =

بإبداء حكمه أو فصله فيه كما تخبرنا الآية التالية لتلك الآية : ﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالٍ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ ﴾ ثم تنبه في النهاية إلى أنها تمثيل لما كان من أمره فبادر بالإنباه والاستغفار.

يمكننا القول في ضوء مناقشة هاتين الظاهرتين - إذن - : إن محاولة الوقوف على مواضع الكناية في القرآن الكريم تظل عرضة لخطأ التفريط أو الإفراط ما لم يساندها الوعي العميق بتلك السمة من سماتها في هذا الكتاب، أعني وضوحها المثالي الذي تكاد به تلتحق بالحقائق، من حيث دلالتها المباشرة على المعنى الذي تصوره، على نحو لا يحتاج معه متأملها إلى أدنى تأويل أو بيان.

﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [النور : ٤٦].



= حكاية لفصله وسليمان - عليهما السلام - في خصومة أخرى : ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [الأنبياء : ٧٨] ، ولعل هذا - والله أعلم - هو سر إشار النعاج بمعناها الحقيقي في تلك الخصومة التي وردت على سبيل التعريض بما كان منه عليه السلام .

ثالث : التناسب السياقي:

لقد بينا في صدر هذا البحث أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين معياراً لجودة الكناية هو ملاءمة الردف أو الصورة للمعنى المكنى عنه، وهنا نضيف أنه فى ضوء هذا المعيار تتكشف لنا إحدى الخصائص الفنية التى تتفرد بها كنايات القرآن؛ إذ بتأمل تلك الكنايات من هذه الزاوية يتجلى لنا بوضوح دقة ملاءمة الصورة فى كل منها (بطاقتها التصويرية والدلالية الخاصة) لا للمعنى الذى تصوره فحسب، بل لطبيعة الموقع وخصوصية السياق الذى ترد فيه.

ونود - فيما يلى - أن نتوقف إزاء بعض الصور الكنائية فى القرآن الكريم كي نستجلى من خلال تأملها فى ضوء سياقاتها التى وردت فيها ملامح تلك الخصيصة.. فتأمل مثلاً:

أ. قوله تبارك وتعالى فى سياق قصة نوح عليه السلام :

﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ﴾ [القمر: ١٣].

لقد أشار الزمخشري فى تفسيره للآية الكريمة إلى الملاءمة التى بلغت حد التطابق بين الكناية (ألواح ودسر) والمعنى المراد (السفينة)، فهو يقول عن الألواح والدرس: «وهى من الصفات التى تقوم مقامها وتؤدى مؤداها بحيث لا يفصل بينها وبينها... ألا ترى أنك لو جمعت بين السفينة وبين هذه الصفة... لم يصح، وهذا من فصيح الكلام وبديعه»^(١).

وقد لحظ الفخر الرازى وجهاً من وجوه الملاءمة بين تلك الصورة وسياق القصة، فهو يقرر أن فى الكناية بالألواح والدرس فى هذا السياق إشارة إلى أن

(١) الكشف ج٤ (٤٥)، وانظر: تفسير البيضاوى ج٥ (١٠٦)، والبحر المحيط ج٨ (١٧٧)، وتفسير أبى السعود ج٨ (١٦٩).

نجاة نوح ﷺ ومن معه من المؤمنين إنما كانت بعناية الله وحدها، لا بتلك السفينة؛ إذ ما هي إلا مجرد ألواح ركبت فيها دسر، وكان انفكاكها في غاية السهولة لولا عناية الله وحفظه^(١).

ونود أن نضيف إلي ما ذكره الزمخشري والرازي وجهاً آخر من وجوه تلك الملاءمة، وهو أن نوحاً ﷺ قد تعرض بسبب معالجته للألواح والدسر - في صنع سفينته - لغير قليل من سخرية قومه منه^(٢) ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ *﴾ [هود : ٣٨ ، ٣٩]، ومن ثم كان لإيثار الكناية بالألواح والدسر (عند حلول أول العذابين) مغزاه في هذا السياق؛ فكان الآية الكريمة بإيثار تلك الصورة فيها تقول: إن هاتين المادتين اللتين كانتا مشار السخرية منه ﷺ فيما مضى من أمره كانتا - بحكمة الله وعنايته - هما وسيلة نجاته ومن معه من المؤمنين، في هذا الموقف الذي ذاق فيه الساخرون عاقبة سخريتهم غرقاً تحت لجة الطوفان المائج!!

ولكن .. لماذا أوثرت سورة القمر بتلك الصورة الكنائية دون غيرها من السور^(٣) التي وردت فيها قصة نوح ﷺ؟

لعل ذلك - والله أعلم - لتركيز السياق في تلك السورة أكثر منه في سواها

(١) انظر : التفسير الكبير ج٧ (٧٥٧) ، وكذا : التصوير البياني (٤١٨).

(٢) لقد ذكر المفسرون أنه ﷺ كان يصنع سفينته في بركة يهماء في أبعد مكان عن الماء، انظر : الكشف ج٢ (٢١٥)، وتفسير البيضاوي ج٣ (١٠٩) ، وتفسير أبي السعود ج٤ (٢٠٦) ، ولعل هذا الذي ذكره المفسرون يوضح وجه سخريتهم منه، وهو أن العمل الذي يحاول صنعه لم يكن في اعتقادهم آنذاك سوى ضرب من العبث الذي لا جدوى من ورائه.

(٣) حيث صرح في تلك السور بلفظة الفلك : انظر آيات : الأعراف/ ٦٤ ، يونس / ٧٣ ، هود / (٣٧ ، ٣٨) ، المؤمنون / (٢٧ ، ٢٨) ، الشعراء / ١١٩ .

على تصوير مدى ضراوة الطوفان (الأمر الذى تتجلى معه معجزة النجاة بمجرد ألواح ركبت فيها دسر) ؛ فبينما جاء وصف هذا الطوفان مركزاً مقتضياً كما فى الآية ٤٠ من سورة هود : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ. ۝ ﴾ ، والآية ٢٧ من سورة المؤمنين : ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ۝ ﴾ جاء هذا الوصف مفصلاً فى سورة القمر مشيراً إلى تعدد روافد الماء فى السماء والأرض ﴿ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ * ۝ ﴾ [القمر: ١١ ، ١٢].

بـ لقد كنى البيان القرآنى عن واقعة الرجل للمرأة بعدة كنايات منها (الرفث - المباشرة - المس - الإفضاء) ، فكل من هذه الألفاظ قد ورد فى سياقه كناية عن الجماع ، وكلها تحقق فى دلالتها عليه ذلك الغرض الذى أشار إليه الزركشى وهو : «التعبير عما يفحش ذكره فى السمع بما لا ينبو عنه الطبع»^(١) ، غير أننا بتأمل السياقات التى وردت فيها يتبين لنا بجلاء وجه التلاؤم ، بل التلاحم التعبيرى المحكم - بين الظلال الدلالية الخاصة لكل منها وخصوصية السياق الذى وردت فيه ، بحيث لا تصلح إحداها (فى هذا البيان المعجز) فى الموقع أو السياق الذى وردت فيه الأخرى!! فلنتأمل :

* لقد كنى عن هذا المعنى بالرفث ثم بالمباشرة فى قوله تبارك وتعالى : ﴿ أَحِلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۝ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إن هناك farkاً دلالياً بين الرفث والمباشرة ، فالرفث فى أصل معناه هو

(١) البرهان فى علوم القرآن ج٢ (٣٠٣) ، وانظر : الإتيقان فى علوم القرآن ج٢ (٤٧).

الكلام بما يستقبح ذكره، أما المباشرة فهي تعنى التقاء البشرة بالبشرة^(١)؛ فدلالتهـا لا تتضمن ما تتضمنه دلالة الرفث من معنى القبح أو الفحش .

فى ظل هذا الفارق الدلالى بين اللفظتين أوثرت الرفث فى صدر الآيه الكريمة للكناية عن معنى الجماع عند استهجانـه من المسلمين فى لىالى الصوم، ثم أوثرت المباشرة بعد ذلك للكناية عنه فى حال أمرهم به أو استحسانه منهم .

ولكن لماذا كان هذا الأمر مستهجاناً فى الحال الأولى؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن إىثار لفظة الرفث فى تلك الحال هو لاستهجان وقوعه منهم قبل الإباحة كما سماه اختيائاً لأنفسهم^(٢) .

وذكر صاحب تفسير المنار أن فيها دلالة على استهجان الجماع فى شهر الصوم، وإن حل فهو من الحلال المكروه على الجملة^(٣) .

والواقع أن ما ذكره صاحب المنار محل نظر؛ إذ لو كان هذا الأمر مكروهاً أو من الحلال المكروه فى شهر الصوم لما ورد الأمر به فى الكناية الثانية «فالآن باشروهن» !!

والذى نميل إليه - والله أعلم بمراده - هو أن إىثار لفظة الرفث فى صدر الآيه هو لاستهجان دافعهم إلى الوقوع فى هذا الأمر لا قبل إحلاله - كما ذكر المفسرون - بل قبل علمهم بكونه حلالاً، فلقد أحل الله الجماع فى لىالى الصوم للأمة الإسلامية خاصة «أحل لكم» ، ولكن الصحابة قبل نزول تلك الآيه كانوا يعتقدون أنه محرم عليهم كما كان محرماً على الأمم السابقة^(٤)، ومن ثم فإن

(١) انظر : المفردات (٤٨ ، ١٩٩) ، وتفسير غريب القرآن (١٨) ، وجامع البيان ج٢ (٩٨) ، وبصائر ذوى التمييز ج٣ (٩٢) .

(٢) انظر : الكشف ج١ (١١٥) ، والتفسير الكبير ج١ (١٣٢) ، وتفسير البيضاوى ج١ (٢١٩) ، وتفسير أبى السعود ج١ (٢٠٢) ، وروح المعانى ج٢ (٦٤ ، ٦٥) .

(٣) انظر : تفسير المنار ج٢ (١٧٥) .

(٤) ذكر صاحب المنار أن الصحابة قد فهموا معنى التحريم من قوله سبحانه : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب=

الذين وقعوا فى هذا الأمر ^(١) منهم كانوا يحسون بأنهم قد وقعوا فى أمر حرمه الشرع عليهم؛ ولهذا كانوا يتهمون أنفسهم بالخيانة والزيف عن الجادة «علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم».

الاستهجان - إذن - ليس استهجاناً للمواقعة فى ذاتها ، بل لدافعهم إليها فى حال اعتقادهم فى حرمتها؛ إذ إنهم فى تلك الحال لم يكونوا مدفوعين إلا بدافع الغريزة وقضاء الشهوة فحسب، ومن ثم جاءت الكناية الثانية بلفظ المباشرة لا بالرفث، لتصحيح هذا الدافع لديهم «فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم» فكأنه عز وجل يقول لهم: إن هذا الأمر الذى وقع فيه بعضكم معتقداً حرمة - هو حلال لكم لصعوبة تجنبه «هن لباس لكم وأنتم لباس لهن»، فزاووه الآن لا بهذا الدافع الغريزى الذى كان فحسب، بل بدافع الإيمان الحق الذى يجعل المؤمن موصولاً بخالقه فى كل ما يزاوله على وجه الأرض من نشاط.

يقول سيد قطب - رحمه الله - فى تفسير المراد بابتغاء ما كتب الله فى الآية:

«ابتغوا هذا الذى كتبه الله لكم من المتعة بالنساء ، ومن المتعة بالذرية ثمرة المباشرة؛ فكلتاهما من أمر الله، ومن المتاع الذى أعطاكم إياه، ومن إباحتها وإتاحتها يباح لكم طلبها وابتغاؤها وهى موصولة بالله؛ فهى من عطاياه، ومن ورائها حكمه، ولها فى حسابه غاية، فليست إذن مجرد اندفاع حيوانى موصول بالجسد^(٢)».

* أما لفظة «المس» فقد وردت كناية عن هذا المعنى فى قوله عز وجل : ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣].

= عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم . ﴿ انظر : السابق / نفسه .

(١) انظر : أسباب النزول / النيسابورى (٣٠ - ٣١) . (٢) فى ظلال القرآن ج١ (١٧٥) .

وبداية نود أن نلاحظ ما بين المباشرة التي استخدمت في الآية السابقة والمس المستخدم في تلك الآية من فارق دلالي؛ فإذا كانت المباشرة تعنى كما أشرنا التقاء البشريتين أو تلاصق الجسدين - فإن ما يعنيه المس هو أدنى من ذلك بكثير؛ إذ هو في أصل معناه مجرد لمس الشيء أو جسده باليد^(١)، وبهذا الفارق تتضح ملاءمة كل من اللفظتين لسياقها، أعنى ملاءمة المباشرة للكناية عن الجماع عند حصوله أو الأمر بحصوله «فباشروهن» ، وملاءمة المس للكناية عنه عند انتفائه أو اشتراط عدم حصوله «من قبل أن تمسوهن» ، ولعل هذه اللفظة إنما أوثرت في هذا السياق الأخير - والله أعلم - لترغيب الرجل في أداء حق المرأة في الصداق كاملاً لأدنى ملابسة لمقدمات هذا الأمر معها، ولعل هذا الترغيب هو بعض ما يومئ إليه قوله سبحانه في ختام تلك الآية الكريمة : «ولا تنسوا الفضل بينكم»^(٢).

* أما لفظة «الإفضاء» فقد أوثرت للكناية عن هذا المعنى في سياق النهي عن استرداد الصداق أو بعضه من المرأة بعد طلاقها، وذلك في قوله سبحانه : ﴿وَأِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ...﴾ [النساء : ٢٠ ، ٢١].

وفي مادة هذه اللفظة تقول المعاجم : الفضا : الشيء المختلط، وأفضى المكان فضوا اتسع، وأفضى إلى فلان بالسر: أعلمه به، وأفضى المكان: وسعه وأخلاه^(٣)، وجلى أن الإفضاء بتلك الدلالات المعجمية هو أقرب من المباشرة أو

(١) انظر : بصائر ذوى التمييز ج٤ (٤٩٨) ، وكذا مادة اللفظة في المعجم الوسيط .

(٢) روى أن سعد بن أبي وقاص بعث إلى امرأة طلقها قبل الدخول بصداقها كاملاً، فلما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: فأين الفضل؟! انظر : الكشف ج١ (١٤٥ ، ١٤٦).

(٣) انظر في مادة هذه اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط .

المس دلالة على معنى الاتصال الجنسي ، وهذا ما ألمح إليه الراغب حين أشار إلى أن الكناية بالإفضاء عن هذا المعنى هي أقرب إلي التصريح ^(١)، وهي بذلك أكثر ملاءمة من سواها لهذا السياق؛ إذ هي تؤدي دورها في تنفير الرجل من أن يضمن على مطلقة بما آتاها من مال - أيا كان قدره - بعد هذا التمازج أو التلابس التام الذي كان بينهما، وقد التفت صاحب المنار إلى دقة التعبير عن هذا التمازج في صياغة الكناية؛ إذ لم يقل التعبير القرآني كما هو الظاهر: وقد أفضيتم إليهن أو أفضى أحدكم إلى الآخر، وإنما قال: «أفضى بعضكم إلى بعض» إشارة إلى كون كل واحد من الزوجين بمنزلة جزء الآخر وبعضه المتمم لوجوده، فكأن بعض الحقيقة كان منفصلاً عن بعضها الآخر فوصل إليه بهذا الإفضاء واتحد به ^(٢).

ج ■ لقد كنى البيان القرآني بأسوداد الوجه عن معنى الغم وشدة الحزن في قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران : ١٠٦].

وكنى به عن هذا المعنى أيضاً في قوله عز وجل:

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل : ٥٨].

غير أننا بتأمل بنية الكناية في كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن لها في كل منهما خصوصيتها في تمثيل هذا المعنى بحيث يصح القول بأننا نواجه في كل من الآيتين لوناً متميزاً من الغم، أو حالة بعينها من حالاته.

وبداية نود أن نلاحظ أنه بينما أوتر التعبير بصيغة الفعل عن اسوداد الوجه في الصورة الأولى (تسود - اسودت) - أوتر التعبير عنه في الثانية بصيغة الاسم الواقعة خبراً للفعل : (ظل) «ظل وجهه مسوداً»، أو لنقل بينما صيغت الصورة

(١) انظر : المفردات (٣٨٢)، وكذا : بصائر ذوي التمييز ج٤ (٢٠٠).

(٢) انظر : تفسير المنار ج٤ / ٤٥٩ .

الأولى لتثبت حدوث السواد فى الوجه - فإن الثانية قد صيغت لإثبات ظلولة^(١) فيه!!

ما الظلال الدلالية لتلك المغايرة فى المعنى المراد تصويره إذن؟

إن إثبات حدوث السواد فى الصورة الأولى يتضمن الدلالة على أن بشرة الوجه لم تكن كذلك قبل حدوثه، وهذا يوحى بأن الغم الذى تجسده تلك الصورة إنما هو حال تطراً على النفس بعد أن كانت على حال أخرى مغايرة لها أو مناقضة، ويبدو لي - والله أعلم - أن هذا هو سر إشار صياغة الصورة على هذا النحو فى هذا السياق.

لقد وردت آية آل عمران فى سياق ممتد فى تلك السورة يخبرنا فيه عز وجل عن زيغ أهل الكتاب عن طريق الهداية إلى طريق الضلال؛ وفى آية سابقة على تلك الآية يحذر الله سبحانه المؤمنين من الانسياق فى تيار هؤلاء حتى لا يردوهم إلى الكفر بعد الإيمان : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وفى الآية السابقة عليها مباشرة ينهى الله المؤمنين عن أن يصبحوا مثلهم فى اختلافهم فى أمر الدين، وانحرافهم عن جادته التى يعرفونها حق المعرفة ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ثم بدئت تلك الآية (التي بين أيدينا) بتحديد موعد هذا العذاب العظيم : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾.

لعلنا نستطيع القول فى ضوء هذا السياق المتواصل إن الكفار من أهل

(١) لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن ظل قد تكون بمعنى صار ، وقد تكون بمعنى داوم النهار كله، والسياق كما سنرى يرجح الاحتمال الأخير، انظر : الكشف ج٢ (٣٣٢) ، وتفسير أبى السعود ج٥ (١٢١) بتفسير البيضاوى ج٣ (١٨٤).

الكتاب هم المعنيون في تلك الآية بسواد الوجوه يوم القيامة. . ويؤنس إلى ذلك أو لعله يؤكد ذلك السؤال الموجه إليهم، والذي لا يكاد ينطبق إلا على مثل حالهم : «أكفرتم بعد إيمانكم»، وعلى أساس هذا القول - والله أعلم - يبدو التوازي أو التلازم المحكم.

بين كل من الصورة والمعنى والسياق :

الصورة : [سواد الوجه ← بعد → بياض]

المعنى : [غم أو حزن ← بعد → سرور أو ما يقاربه]

السياق : [كفر ← بعد → إيمان أو علم يقيني بطريقه]

أما سورة النحل فقد أوثرت فيها كما أشرنا صيغة الاسم^(١) (مسودة) لإثبات ظلل السواد في الوجه، أو دوامه فيه النهار كله، ومن ثم كانت ملاءمتها لتصوير حال المبشر بالأنثى من هؤلاء الجهلاء الذين كان الذكور لديهم مثار فخر واعتزاز، ودأبوا على كراهية الإناث أو وأدهن، فلقد كان الرجل منهم في تلك الحال يحس بأنه يمثل نشاراً في منظومة المجتمع، أو خروجاً عما يسيغه العرف، ومن ثم يقضى سحابة نهاره مغتماً كاسف البال يلاحقه الشعور بالمدلة والهوان ما لاحقته الأعين ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل : ٥٩].

د- أخيراً . . لقد كنى ذلك البيان الخالد بعدة صور كناية عن معنى

الخوف : من بينها (شخص الأبصار - زيغ الأبصار - دوران الأعين) ، وبتأمل

(١) لقد وردت هذه الصيغة كناية عن الغم كذلك في قوله سبحانه : ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة..﴾ [الزمر : ٦٠] ولعلنا نلاحظ أنها في تلك الآية قد وقعت خبراً عن الوجوه، ووقعت جملتها مفعولاً ثانياً للفعل (ترى) . . وبهذا يبدو التمايز بين الصورتين ، فإذا كنا نطالع في صورة النحل سواداً يغشى الوجوه أو يظل فيها نهاراً فحسب، فإننا مع تلك الصورة أمام سواد دائم مستقر في الوجوه بحيث يرى فيها في كل حين، وهو ما يجسد استقرار الغم أو دوامه يوم القيامة في نفوس هؤلاء الذين كذبوا على الله، واستقرت نفوسهم في الدنيا على الإشراك به.

سياقات تلك الصور الثلاث التي استمدت روادفها من مجال دلالي واحد يتضح لنا أن كلا منها قد أوثرت - لخصوصيتها في تمثيل هذا المعنى - في السياق الأكثر ملاءمة لها من الآخرين . . فلتأمل :

* لقد أوثر التعبير بشخوص الأبصار - على سبيل المثال - في قوله تبارك وتعالى في تصوير ما ينتظر الظالم الغافل عن مصيره الأخرى من فزع وخوف يوم القيامة :

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴾ [إبراهيم : ٤٢ ، ٤٣] .

لقد بدئت الآية الأولى بنفى غفلة الخالق سبحانه عن الظالمين ، وهو ما يومئ إلي رمى هؤلاء الظالمين أنفسهم بالغفلة عن مصيرهم المحتوم ، تلك الغفلة التي صورتها آية أخرى بغشاوة تغطي البصر في الدنيا ، ثم تنقشع عنه فيغدو ثاقباً أو حديداً في الآخرة ﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق : ٢٢] .

لعلنا بذلك ندرك وجه ملاءمة شخوص الأبصار لتصوير معنى الخوف في هذا السياق؛ فالمادة اللغوية للشخوص تدور حول معانى الثبات والارتفاع والظهور ، يقال : شخص فلان بصره : فتح عينيه دون أن يطرف ، وشخص السهم : جاوز الهدف من أعلاه ، وشخص الشيء بدا من بعيد ، وتشخص الأمر : تعين وتميز ، والشاخص : الشيء المائل والعلامة البارزة^(١) .

إننا بتلك الدلالات اللغوية للشخوص نكاد نطالع في الصورة التي نحن بصدددها هؤلاء الظالمين يوم القيامة وقد جحظت أعينهم ، وارتفعت أحداقها إلى

(١) انظر في مادة اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط ، والمعجم الوسيط ، وكذا المفردات . (٢٥٦) .

الجفون، وتسمّرت أبصارهم دون أن تطرف، ومن ثم فإن الخوف الذى تتمثله في هذا المشهد هو ذلك الخوف الذى يبرز فيه الشيء المخوف أو يشخص في وضوح للخائف، فتتجسر عينه إزاءه ويتركز بصره - أو يصير حديدًا - عليه ، ذاهلاً عما عداه .

ولعلنا نلاحظ بعد ذلك أن ثبات العينين في هيئة الشخص هو ما يلائمه أو يؤكد وصف هؤلاء الظالمين في الآية الثانية بقوله سبحانه: «لا يرتد إليهم طرفهم»، وأن ارتفاع البصر في تلك الهيئة هو ما تقتضيه هيئة الإهطاع وإقناع الرأس فيها؛ إذ الإهطاع هو - كما قيل - الإسراع إلى الداعى مع مد العنق، والإقناع هو رفع الرأس^(١)، ولعلنا نلاحظ كذلك أن الذهول الذى نعين ملامحه فى هيئة الأبصار الشاخصة هو ما يدعمه وصف هؤلاء القوم بأن «أفئدتهم هواء»، ذلك الوصف الذى يدل على أن تلك الأفئدة لفرط ما هم فيه من خوف وهلع قد أصبحت جوفًا لا قدرة لها على أدنى إدراك، كأنها الهواء الخالى من كل جرم أو شاغل!!

* أما زيغ الأبصار فقد أوثرت الكناية به عن الخوف فى سياق قصة الأحزاب، وذلك فى قوله جل شأنه:

﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴾ [الأحزاب : ١٠] .

وبداية نود أن نلاحظ ما يلى :

= أن مادة الزيغ - معجميًا - تدور فى عمومها حول معنى الميل

(١) انظر : مجاز القرآن ج١ (٣٤٢ ، ٣٤٣) ، وتفسير غريب القرآن (٨٦) والمفردات (٤١٣ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤) .

والانحراف^(١) فالمراد بزيغ الأبصار هو ميلها عن سنتها أو انحرافها عن مستوى النظر إلي الأمام، أى أنه تلك الهيئة التى نطالعها فى عيني الشخص عندما يستغرقه التفكير فى أمر غير مرئى يحزبه .

= بينما بدئت الآية الكريمة وختمت بخطاب المؤمنين «إذ جاءوكم .. وتظنون» - لم يرد زيغ الأبصار وبلوغ القلوب الحناجر مضافاً إليهم كما هو ظاهر السياق؛ إذ لم تقل الآية : وإذ زاغت أبصاركم .. وإنما قالت : وإذ زاغت الأبصار، وهذا يعنى - والله أعلم - أن الخوف الذى يمثله ذلك الزيغ لم يكن مقصوراً على المؤمنين^(٢) وحدهم فى تلك الحال .

= لقد أخبرنا عز وجل قبل ختام تلك القصة عن ثبات المؤمنين، وصدق عزائمهم على مواجهة الأحزاب عند رؤيتهم : ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢] .

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات نستطيع القول - والله أعلم - إن الخوف الذى أوتر زيغ الأبصار فى تصويره هو ذلك الذى ألمّ بنفوس الناس فى المدينة، فى اللحظات الأولى لمجئ الأحزاب إليها وإحداقهم بها، أى قبل انجلاء أمر هؤلاء الأحزاب، وقبل مواجهة المؤمنين لهم ، ذلك الخوف الذى كان ابتلاء منه سبحانه لتلك النفوس، واختباراً لما تنطوى عليه القلوب وتكنه الضمائر من إيمان صادق أو نفاق زائف.

(١) انظر : لسان العرب، والقاموس المحيط ، والمعجم الوسيط ، وكذا المفردات (٢١٧) ، وبصائر ذوى التمييز ج٣ (١٥٤) .

(٢) ونحن بهذا نستبعد ما أورده الراغب فى تفسيره لزيغ الأبصار حيث يقول : ويجوز أن يكون هذا الزيغ إشارة إلى ما أخبر عنه سبحانه بقوله : ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ انظر : المفردات (٢١٧) .

من هنا كانت ملاءمة زيغ الأبصار لتصوير طبيعة الخوف فى تلك الآية الكريمة؛ إذ الخوف هنا ليس من خطر ماثل أو شاخص تتسمّر الأبصار إزاءه، بل هو من خطر متوقع تنزوى الأحداق إلى زوايا الأعين تخيلاً لوقوعه، وتصوراً لمداه، أى أنه ليس هو الخوف الذى يشل الإدراك وتصبح معه الأفئدة هواء، بل هو على العكس من ذلك، يستثير الأفكار ويستجيش الخواطر بحثاً عن أسبابه ودوافعه، وتقديراً لتأثيره وسبل الخلاص منه «وتظنون بالله الظنونا».

* أما صورة دوران الأعين فقد وردت فى موقع آخر من هذا السياق ذاته، وهو قوله سبحانه:

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادَ أَشِحَّةٍ عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٩].

لقد أوثرت هذه الصورة فى تلك الآية «تدور أعينهم» لتصوير خوف المنافقين وشدة هلعهم عند حلول الخطر، هؤلاء الذين كشف السياق قبل هذه الآية عن دخائلهم، وأبان عن محاولاتهم الخبيثة - آنذاك - لتثبيط عزائم المؤمنين: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ * وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا *﴾ [الأحزاب: ١٢، ١٣].

أما الآية التى بين أيدينا فقد وردت فى هذا السياق لإبراز المفارقة بين حال هؤلاء المنافقين عند حلول الخطر (فى أثناء انضمامهم الظاهرى لصفوف الأعداء) - وحالهم عند زواله بهزيمة الأعداء وحياسة الغنائم؛ فبينما نراهم فى الحال الأولى عابسين واجمين، مرتعدة فرائصهم من شدة الخوف والهلع، ناظرين إلى الرسول

ﷺ لائذين به أو مستغيثين (نظر المغشى عليه من الموت) - إذ بنا نراهم فى الحالة الثانية وقد اشرأبت أعناقهم، وارتفعت أصواتهم الجهيرة فى وجوه المؤمنين، لنيل حظوظهم من الغنائم، وكأنهم - لا هؤلاء المؤمنين - هم أداة النصر ووسيلة الظفر.

لقد جاء تصوير خوف المنافقين فى حالهم الأولى بدوران الأعين مؤدياً دوره فى تعميق الإحساس بتلك المفارقة؛ فالخوف الذى نتمثله فى تلك الصورة هو غير الخوف الذى نتمثله فى كل من الصورتين السابقتين: فنحن هنا لسنا أمام أبصار شاحصة أو زائغة، بل أمام أعين تدور فى محاجرهما، وهى هيئة تجسد فى دقة وإحكام طبيعة الخوف الذى قامت عليه تلك المفارقة، أعنى خوف الجبناء الذين ما إن يتعرضوا لأدنى أسباب الخطر حتى تذر أعينهم جنبات الأفق حولها بحثاً عن وسيلة للفرار!!

إلى غير ذلك من الصور التى تواردت فى البيان القرآنى على معنى واحد، فكان لكل منها خصوصيتها فى تصويره، وتأزرها التعبيرى المحكم مع طبيعة السياق الذى وردت فيه.

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء : ٨٢]!!



المبحث السادس



**الدور الوظيفي لـ «كأن» التشبيهية
في ضوء مواقعها في
القرآن الكريم**



.. تتردد في موروثنا البلاغي والنقدي طائفة من المقولات التي حاولت تلمس الفروق الدقيقة المائزة بين أدوات التشبيه، والتي تبرر صلاحية كل منها -فنياً- لمعنى دون معنى، أو لسياق دون سياق . . . من تلك المقولات على سبيل المثال :

* «التشبيه بالكاف يفيد تشبيه الصفات بعضها ببعض، وبالمثل يفيد تشبيه الذات بعضها ببعض...»^(١).

* «يؤتي في التشبيه القريب بنحو «علمت زيدا أسداً» الدال على التحقيق، وفي البعيد بنحو «حسبت زيدا أسداً» الدال على الظن وعدم التحقيق...»^(٢).

* «فما كان من التشبيه صادقاً قلت فيه: كأنه أو ككذا، وما قارب الصدق قيل فيه: تراه أو تخاله أو يكاد...»^(٣).

* الند يقال فيما يشارك في الجوهر فقط، والشبه يقال فيما يشارك في الكيفية، والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية، والشكل يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط، والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال: «ليس كمثله شيء...»^(٤).

أما التفرقة بين الكاف وكأن (موضوع هذا البحث) فقد ظفرت بحفاوة بالغة لم تظفر بمثلها في هذا المضمار أي تفرقة أخرى، ولعل مرد ذلك قوة التماثل بينهما (الأمر الذي تصعب معه محاولة التفرقة بينهما)؛ وذلك لشدة تقاربهما من حيث البنية من جهة، واتحادهما من حيث النوع والوظيفة^(٥) من جهة أخرى.

(١) «الفروق اللغوية» (١٢٨) وانظر: «الإكسير في علم التفسير» (١٣٢).

(٢) «معترك الاقتران ج (١/ ٢٧٠).

(٣) عيار الشعر (٨٢)، وانظر: شرح مقامات الحريري ج (٢/ ٣٧٢).

(٤) المفردات في غريب القرآن (٤٦٢).

(٥) إذ هما الحرفان الوحيدان بين أدوات التشبيه، أي أنهما يتفردان دون سائر الأدوات بتأدية معنى التشبيه وظيفياً لا معجمياً.

وتجدر الإشارة في البداية إلى أن تقارب هاتين الأداتين من حيث البنية قد أدى إلى إختلاف علماء السلف حول طبيعة العلاقة بينهما، وهل هي علاقة تمايز أو تجاوز، أم أنها علاقة الجزء بالكل؟ فلقد تساءلوا: هل «كأن» بسيطة ولها استقلالها عن «الكاف»؟ أم أنها مركبة منها ومن «أن» المشددة؟

وقد كان ابن جنى أبرز القائلين بالرأي الثاني، فهو يقول في هذا الصدد: «ومن إصلاح اللفظ قولهم: «كأن زيداً عمر»، اعلم أن أصل الكلام زيد كعمر، ثم أرادوا تأكيد الخبر فزادوا فيه «إن» فقالوا: إن زيداً كعمر، ثم إنهم بالغوا في تأكيد التشبيه، فقدموا حرفه إلى أول الكلام عناية به، وإعلاماً أن عقد الكلام عليه، فلما تقدمت الكاف وهي جارة لم يجز أن تباشر «إن»؛ لأنها لا ينقطع عنها ما قبلها من العوامل، فوجب لذلك فتحها فقالوا: كأن زيداً عمر...»^(١).

والواقع أن النفس لا تستريح إلى القول بتركيب تلك الأداة على هذا النحو الذي يقرره ويرصد خطواته ابن جنى؛ فهو لا يعدو أن يكون لوناً من التقديرات أو التجريدات الذهنية التي لا نلمس لها ظلاً في واقع اللغة، أو أثراً في عرف الاستعمال، وعندى أن القول ببساطة تلك الأداة واستقلالها عن الكاف (وهو ما ذهب إليه بعض البصريين)^(٢) هو أقرب إلى القبول من ذلك الرأي الذي صادف في تراثنا حظاً من الذيوع، وردده عدا ابن جنى كثير من علماء اللغة والنحو والبلاغة والتفسير^(٣).

والأمر الذي تعيننا الإشارة إليه هنا هو أن هؤلاء العلماء الذين اختلفوا

(١) الخصائص ج (١/٣١٨).

(٢) انظر: شروح التلخيص ج (٣/٣٨٥) وما بعدها.

(٣) انظر: السابق نفسه، دلائل الإعجاز (١٩٩)، الاتقان في علوم القرآن ج (١/١٦٨)، معترك الأقران ج (٢/١٩٠).

حول بساطة «كأن» وتركيبها لم يختلفوا على أن التشبيه بها يتضمن تأكيداً لا يتضمنه التشبيه بالكاف (وهذا هو جوهر التفرقة بين هاتين الأداتين)^(١)، أما لدى القائلين بتركيبها فلتضمنها أداة التوكيد «أن المشددة»، وأما لدى القائلين ببساطتها فلزيادة بنيتها عن بنية الكاف؛ إذ إن زيادة المبنى - كما يقال - دليل على زيادة المعنى أو المبالغة فيه^(٢).

يقول عبد القاهر الجرجاني في التفرقة بين هاتين الأداتين:

«... تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول : زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيدا الأسد، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي...»^(٣).

في ظل تلك التفرقة أو على أساسها ردد كثير من البلاغيين القول بأن «كأن» إنما تختار حين يكون التشبيه مؤكداً، أي أن السياقات أو المواقف التشبيهية التي تلائمها هي التي يقوي فيها التماثل، وتكثر وجوه الشبه بين طرفي التشبيه، حتى يخيّل للمرء أن أحدهما من الآخر أو هو الآخر:

يقول الزركشي في ذلك: «تشارك الكاف وكأن في الدلالة على التشبيه،

(١) لقد أشار البلاغيون إلى فارق آخر بين هاتين الأداتين يتعلق بموقع كل منهما في جملة التشبيه، حيث ذكروا أن الكاف تدخل في الأصل على المشبه به، أما «كأن» فتدخل على الجملة . انظر: شروح التلخيص ج(٣/٣٨٧). غير أن هذا الفارق الذي ذكره البلاغيون هو فارق شكلي لا أثر له في المعنى، ولا علاقة له - من ثم - بغاية هذا البحث.

(٢) انظر: السابق (٣٩٤).

(٣) دلائل الإعجاز (١٩٩).

وكان أبلغ، وبذلك جزم حازم في منهاج البلغاء، وقال: وهي إنما تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائي يشك في أن المشبه هو المشبه به، ولذلك قالت بلقيس: «كأنه هو...»^(١).

وقد عقب بهاد الدين السبكي على هذا الرأي قائلاً:

«... وعندي في ذلك تحقيق، وهو بناء هذا على أن «كأن» بسيطة أو مركبة، فإن قلنا: إنها بسيطة استقام هذا؛ فإن كثرة الحروف غالباً دليل على المبالغة في المعنى... وإن قلنا إنها مركبة فلا؛ لأنك إن فرعت على رأي ابن جني فأداة التشبيه بالحقيقة إنما هي الكاف و «أن» تأكيد للجملة، وتأکید الجملة المخبر فيها بالتشبيه لا يدل على المبالغة في التشبيه... وزيادة «كأن زيدا أسد» على «زيد كالأسد» لا باعتبار مقدار الشبه، بل باعتبار تأكيد مضمون الجملة، وهو الإخبار أو الحكم على ما سبق، وفرق بين تأكيد الحكم بالتشبيه وبين الإخبار بتشبيه مؤكدة...»^(٢).

.. والواقع أنا نسلم بما يقرره السبكي في هذا التعقيب من أن ثمة فرقاً دقيقاً بين «تأكيد الحكم بالتشبيه» و«الإخبار بتشبيه مؤكد»، غير أنا في الوقت ذاته لا نسلم معه بصلاحيه «كأن» لتأدية هذا الدور أو ذاك تبعاً لاختلاف العلماء حول بساطتها أو تركيبها؛ إذ إن ذلك يعني أن الدور الوظيفي الذي تنهض به تلك الأداة فيما ترد فيه أو تتواءم معه من سياقات -إنما ينبثق لا عن بنيتها الذاتية الخاصة، بل عن طبيعة النظرة الخارجية إلى تلك البنية، وهذا ما لا يُستطاع تصويره- فضلاً عن قبوله أو التسليم به - بحال.

(١) البرهان في علوم القرآن ج(٢/٤٠٨)، وانظر: معترك الاقران ج(٢/١٩٠)، والعبارة القرآنية المستشهد بها من الآية (٤٢) من سورة النمل.

(٢) شروح التلخيص ج(٣/٣٩٤).

ولعلنا نستطيع القول في ظل تفرقة السبكي السابقة: إن تلك الأداة أيا كان الرأي في طبيعة بنيتها لا ترد إلا للحال الأولي فحسب، أعني «تأكيد الحكم بالتشبيه»، فالفرق بين الكاف وكأن - فيما نرى - هو أن الأولى تأتي لمجرد إثبات التشابه بين الطرفين، أما الثانية فإنها تأتي لتأكيد ذلك الإثبات في السياقات الداعية - نصيًا أو مقاميًا - إلى هذا التأكيد، فهي لا ترد - كما تردد كثيرًا في تراثنا البلاغي - حين يقوى الشبه بين الطرفين حتى يخيل للرائي من قوة تماثلهما وشدة تقاربهما أن أحدهما هو الآخر، بل إنما ترد على العكس من ذلك حين يتسم التشبيه بالخفاء لشدة التباعد أو التباين بين طرفيه، الأمر الذي يجعل إثبات التشابه بينهما في حاجة إلى تأكيد.

ونود لتأييد هذا الرأي أن نتوقف مليًا إزاء التشبيهات القرآنية التي أوثرت فيها تلك الأداة.

وبداية نتوقف مع ذلك التشبيه الذي رده كثير من البلاغيين - كما رأينا منذ قليل - في سياق التفرقة بين الكاف وكأن، أعني التشبيه الوارد على لسان ملكة سبأ في قوله عز وجل: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ﴾ [النمل: ٤٢].

لقد ارتكز هؤلاء البلاغيون في استشهادهم بذلك التشبيه - فيما يبدو لي - على ما هو معلوم من سياق تلك القصة القرآنية من أن العرش الذي سئلت عنه «بلقيس» قد كان هو عرشها ذاته، فعلى هذا الأساس فيما نرجح ردودا مقولة اختصاص «كأن» بالتشبيه الذي يكاد يبلغ فيه التماثل بين طرفيه حد الاتحاد.

والواقع أن تأمل هذا التشبيه في ضوء موقعه من سياق القصة يدل دلالة قاطعة على خطأ الإسناد إليه في ترديد تلك المقولة، وهذا ما يتجلى بوضوح في ضوء الحقيقتين التاليتين، الماثلتين في قوله عز وجل في الآية السابقة على آية

التشبيه مباشرة: ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾
[النمل: ٤١]، وأعني بهاتين الحقيقتين:

(أ) تنكير العرش:

إذ المراد بهذا التنكير (وقد أجمع على ذلك المفسرون) هو تغيير هيئة العرش أو معالمة المائزة له، وسواء أتحقق ذلك بالزيادة فيه والنقص منه كما ذكر ابن عباس، أم بجعل أسفله أعلاه ومقدمه مؤخره كما ذكر آخرون^(١) - أقول سواء أتحقق التغيير بهذا أم بذاك - أم بأي وسيلة أخرى سواهما - فإن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد تحقق بصورة محكمة يتعذر معها القول بوجود أدنى تماثل خارجي - ناهيك عن أقواه - بين الحال التي صار إليها هذا العرش، والحال التي كان عليها من قبل، لا سيما في ضوء ما هو معلوم (في سياق هذه القصة القرآنية) من أن الذين أمرهم سيدنا سليمان ﷺ بإحداث هذا التنكير أو التغيير - هم أولئك الملأ (من الجن والإنس والطير) الذين زودهم الخالق عز وجل بطاقات خارقة، وقدرات فاعلة، وجندهم لطاعته ﷺ، والتسابق إلى تنفيذ مراده، وإنجاز الصورة المثلى لكل ما يأمر به^(٢)، والذين ما إن عُرِضت عليهم قبل ذلك فكرة إحضار هذا العرش من بلاد اليمن إلى أرض فلسطين حتى قال أحدهم: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ وقال الآخر: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٣٩، ٤٠].

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ج(١٩/١٦٥-١٦٦)، روح المعاني ج(١٩/٢٠٦)، الكشف ج(٣/١٤٤).

(٢) وهذا ما يصرح به قوله تبارك وتعالى عن بعض هذا الملأ في سياق آخر: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٢-١٣].

(ب) غاية التنكير:

فسيدنا سليمان عليه السلام إنما أمر بتنكير العرش اختباراً لذكاء صاحبه، وسبراً لأغوار ما لديها من فطنة ورجاحة عقل، وهذا ما رجحه جمهور المفسرين^(١) عند تناولهم لقوله عز وجل في ختام الآية السابقة: ﴿... نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ ، وبديهي أن أمارات الذكاء أو دلائل الفطنة في مثل هذا الموقف إنما تتجلى عند إدراك وجه الشبه لابين الأمرين المتقاربين أو المتماثلين تمام التماثل، بل بين الأمرين المتغايرين أو المتباعدين اللذين ينفذ الذهن الثاقب -برغم هذا التغير أو البعد- إلى حقيقة ما بينهما من تماثل، وهذا ما يؤكد عبد القاهر الجرجاني إذ يشير إلى أن فنية الصورة التمثيلية إنما تتجلى في دلالتها على حذق مبدعها وفطنته، ورؤيته الثاقبة التي أسعفته في إدراك صلات أو علاقات تماثل خفية بين الأشياء التي تبدو - في ميدان الحس الظاهر- متنافرة لا تماثل بينها ولا تواصل -يقول:

«... ولن يبعد المدى في ذلك، ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة؛ فإن الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النوع تستغني بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل في إيجاب ذلك وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق الذي يلطف ويدق في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربة، ويعقد بين الأجنيات معاهد نسب وشبكة...»^(٢).

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلاً إزاء موازنة ابن المنير السني بين صيغة التشبيه التي أثرها البيان القرآني في هذه الآية الكريمة (كأنه هو)

(١) السابق نفسه، وانظر: في ظلال القرآن ج(٢٤/١٩٩).

(٢) أسرار البلاغة ج(١/٢٧٥) بتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي.

والصيغة الأخرى البديلة التي كان يمكن أن تحمل محلها (هكذا هو)، فهو يبين السر في إثارة الأولى والعدول عن الثانية، برغم مطابقة هذه الثانية للصيغة التي ورد بها السؤال على لسان سيدنا سليمان عليه السلام (أهكذا عرشك) فيقول:

«... إن «كانه هو» عبارة من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين فكاد يقول: هو هو، وتلك حال بلقيس، وأما «هكذا هو» فعبارة جازم بتغاير الأمرين، حاكم بوقوع الشبه بينهما لا غير، فلهذا عدلت إلى العبارة المذكورة في التلاوة لمطابقتها لحالها والله وأعلم^(١)».

وجلي أن ابن المنير إنما يركز في موازنته بين هاتين العبارتين على أساس ذلك الرأي السائد- في التفرقة بين الكاف وكان - والذي سبق أن أشرنا إلى خطأ الاستشهاد عليه بالتشبيه في تلك الآية الكريمة، ولعلنا نستطيع القول في ضوء ما تقدم: إن عكس النتيجة التي توصل إليها في تلك الموازنة هو الصحيح، أعني أن ملكة سبأ في هذا الموقف قد كانت تدرك يقيناً أن هذا العرش الذي يمثل أمامها هو غير عرشها الذي خلفته في مملكته، لما طرأ على هذا العرش من تنكير أو تغيير على أيدي ملائكة سليمان أو جنوده من جهة، ولأنها آنذاك لم تكن تعلم - ما علمته بعد - أنها أمام مظهر من مظاهر المعجزة التي تنخرق بها القوانين وتنطوي لها أطر الزمان والمكان من جهة أخرى، فحالها حينئذ لم تكن كما يقرر ابن المنير حال من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين، بل لقد كانت على العكس من ذلك حال من يدرك شبهاً بين أمرين متباعدين، فيدفعه إحساسه بهذا البعد إلى إثارة أداة التشبيه التي من شأنها تعزيز دعوى التشابه بينهما، فشان جملة التشبيه مع تلك الحال هو شأن جملة «الخبر الطلبي» التي ينبغي سوقها - طبقاً للملابسات المقام - مشفوعة بإحدى أدوات التوكيد.

(١) كتاب الانتصاف على هامش الكشف ج (٣/ ١٤٤).

بيد أننا لو تجاوزنا نطاق تلك الآية الكريمة، وأخذنا في استقراء سائر المواضع القرآنية التي أوثر فيها التشبيه بتلك الأداة -لوجدنا ما يدعم ذلك الرأي الذي نحن بصدد ترجيحه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن التباعد -لا التقارب- بين طرفي التشبيه هو الخصيصة المشتركة السائدة في تلك المواضع، ذلك التباعد الذي يتجلى في عدة مظاهر من أبرزها ما يلي:

(أ) تشبيه الشيء بمضاده أو بمقابله:

من ذلك مثلاً تشبيه العدو -حال ملاقاته بالحسني -بالصديق الحميم في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

ومنه أيضاً تشبيه الثابت أو الموجود -عند تبدل الحال- بالمنفي أو المعدوم، كتشبيه الدعاء بعدم الدعاء في قوله سبحانه:

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ﴾ [يونس: ١٢].

والسمع بعدم السماع في قوله سبحانه:

﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَكُنِيَ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنِهِ وَقْرًا فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [لقمان: ٧].

وفي قوله في وصف الأفلاك الأليم:

﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الجاثية: ٨].

وكذا تشبيه الوجود بالعدم في قوله تبارك وتعالى عن هلاك الظالمين من قوم صالح: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ * كَانُوا لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [هود: ٦٧-٦٨].

وقوله عن هلاك الكفار من قوم شعيب: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِمِينَ * الَّذِينَ كَذَبُوا شَعِيبًا كَانُوا لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [الأعراف: ٩١-٩٢].

وقوله عنهم في سياق آخر: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ * كَانُوا لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [هود: ٩٤-٩٥].

ومثل ذلك أيضاً تشبيه طول المكث في الدنيا بأقصر مكث فيها، وذلك في قوله عز وجل في تصوير حال الكفار يوم الحشر:

﴿وَيَوْمَ يَحْشَرُهُمْ كَانُوا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥].

وقوله: ﴿أَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات: ٤٦].

ولعلنا نستطيع القول في ضوء تلك النماذج: إنه إذا جاز لنا أن نمثل طرفي الصورة التشبيهية بشاطئ نهر فإن تلك الأداة التي نحن بصددتها تصبح في نطاق هذا التمثيل - بما تميز به بنيتها من شحنة تأكيدية - بمثابة الجسر القوي الممتد الذي لا يصلح سواه للأنهار الواسعة ذوات الشواطئ المتباعدة، ويتأكد لدينا هذا القول في ضوء ما نلاحظه من أن كاف التشبيه لم ترد في القرآن الكريم في مثل تلك النماذج السابقة التي يبلغ التباعد فيها بين الطرفين - كما رأينا - حد التضاد أو التقابل، بل لقد وردت على النقيض من ذلك في النماذج التي يشتد فيها التقارب بين الطرفين بصورة تجعل إثبات الشبه بينهما في غير حاجة إلى تأكيد، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تسرد في هذا المقام، وبحسبنا أن نشير على سبيل

المثال إلى مدئ التقارب بين الصلصال والفخار في قوله جل شأنه :

﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾^(١) [الرحمن : ١٤].

وعلى هذا الأساس - فيما يبدو لي - كان إيثار الكاف (دون كأن) فيما يسمى «تشبيه المماثلة»، وهو ذلك التشبيه الذي تقع فيه تلك الأداة - غالباً - بين طرفين من أصل اشتقاقي واحد اختلف متعلقاهما، قصداً إلى إثبات أقصى درجات التشابه بينهما، وتأكيد التساوي أو التماثل التام بين المشبه والمشبه به، وهذا ما يبدو جلياً في كثير من المواطن القرآنية - من بينها على سبيل التمثيل ما يلي :

* ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [البقرة : ١٤٦].

* ﴿ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ﴾ [النساء : ٨٩].

* ﴿ وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ﴾ [النساء : ١٠٤].

* ﴿ وَيَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلٍ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ... ﴾ [يوسف : ٦].

* ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزِّ مِنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف : ٣٥].

* ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ﴾ [المجادلة : ١٨].

* ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِداً عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً ﴾ [المزمل :

[١٥].

(١) فالصلصال هو الطين اليابس، والفخار هو الطين المحروق بالنار، أي أن أحد الطرفين هو من الآخر. انظر: الكشف ج(٤/ ٥١). وانظر المادتين في: المفردات في غريب القرآن (٢٨٤-٣٧٤).

... إلى غير ذلك من المواضع القرآنية التي يراد في كل منها إلحاق الشيء بما يساويه أو يدانيه، الأمر الذي يجعل إلحاقه به في غير حاجة إلى تعزيز أو تأكيد.



(ب) التشبيه النادر أو المستبعد:

.. أي ذلك التشبيه الذي تمثل العلاقة بين طرفيه صورة من صور الخروج على العرف أو تجاوز المألوف، وذلك لشدة تباعد هذين الطرفين واتساع الهوة الفاصلة بينهما في عالم الواقع، الأمر الذي يجعل إثبات علاقة التشابه بينهما في حاجة إلى دعم أو تأكيد.

لنقارن على سبيل المثال بين تصوير الموج في قوله سبحانه:

﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَّجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...﴾ [لقمان ٣٢]

وتصوير الجبل في قوله:

﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧١].

فعلى الرغم من وحدة المشبه به في الصورتين (ظلة- ظلل) - فإنه قد أوتر إيقاع الشبه في أولاهما بكاف التشبيه، وإيقاعه في الثانية بـ «كأن» ، وفي تصويري أن مرد هذا التغاير - والله أعلم - هو ما نحن بصدد إثباته، نعني قرب علاقة الشبه بين الطرفين في الصورة الأولى، وبعدها أو ندرتها في الصورة الثانية؛ إذ إن الحال التي يصير فيها الموج شبيهاً بالظلة أو الظلل (حال الاضطراب أو الهيجان) هي إحدى المشاهد المألوفة أو المتكررة التي اعتاد الناس على رؤيتها بين الحين والحين، أما الحال التي يصير فيها الجبل كذلك (حال النتق أو الاقتلاع) فهي إحدى الحالات الغريبة أو النادرة التي لم يألّفها الناس، لعدم تكرار حدوثها في عالم الواقع؛ بل لقد كانت - كما نعلم من سياق الآية الكريمة - إحدى

المعجزات التي هي في حقيقتها كسر لإطار المألوف، وخرق لمسار العادة، وهذا ما عناه كثير من البلاغيين حين أدرجوا هذا التشبيه ونظائره تحت عنوان «إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة»^(١).

.. ويتجلى هذا الفارق بين الأداتين بوضوح في مقام المبالغة، أي في تلك السياقات التي يكون الغرض في كل منها تعظيم المعنى وتفخيمه، والبلوغ في تصويره إلى أقصى مدى أو أبعد حد.

لنقارن - على سبيل المثال - بين التشبيه في قوله عز وجل في خطاب بني إسرائيل:

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤].

وفي تصوير مدى اقتراب يوم القيامة:

﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ...﴾ [النحل: ٧٧].

والتشبيه في قوله سبحانه عن بني إسرائيل:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلي:

= أن الغرض الذي سبقت من أجله تلك الآيات الثلاث هو المبالغة في المعنى المراد بكل منها، نعني: تحجر قلوب بني إسرائيل وشدة قساوتها في آية البقرة، وقصر الحياة الدنيا وشدة اقتراب يوم القيامة في آية النحل، وحرمة النفس البشرية وفظاعة الاعتداء عليها أو إزهاقها في آية المائدة.

(١) انظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (٨٤)، وانظر: كتاب الصناعتين (٢٤٧).

= بينما ورد التشبيه في آيتي البقرة والنحل بالكاف (كالحجارة - كلمح)
-ورد في آية المائدة -مرتين- بكأن (فكأنما).

= أن التشبيه بالكاف في الآيتين الأوليين قد ورد مشفوعاً بأداة الاستدراك أو الإضراب «أو»^(١) (أو أشد قسوة- أو هو أقرب)، أما التشبيه بكأن فلم يشفع بهذا الاستدراك ليس في آية المائدة -الثالثة- فحسب، بل في أي موضع آخر من مواضع ورودها في القرآن الكريم.

في ظل تلك الملحوظات الثلاث يتأكد لنا هذا الفارق الذي نحن بصددده بين الأداتين؛ فالاستدراك على التشبيه في مقام المبالغة إنما يعني أن هذا التشبيه لم يشرف على الغاية التي يراد بلوغ المعنى إليها، أو أنه -بعبارة ابن نايقا- قد وقف دون استيفاء المعنى^(٢)، ومن ثم فإن ورود التشبيه بكأن دون استدراك في هذا المقام إنما يعكس الشحنة التأثيرية أو الطاقة التأكيدية التي تفردت بها تلك الأداة، وجعلتها أكثر ملاءمة لكشف الصلات الخفية، أو عقد وجوه الشبه البعيدة بين الأشياء، تلك الطاقة التي تجعل منها بذاتها -دونما استدراك أو إضراب- إحدى وسائل المبالغة، أو البلوغ بالمعنى إلى أبعد حد.

ولعل هذا الفارق -والله أعلم- هو سر تأخر التشبيه بكأن عن التشبيه بالكاف عند اجتماعهما في قوله سبحانه في تشبيه شرر النار يوم القيامة:

﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٢-٣٣].

إذ بالتأمل يتبين لنا أن تشبيه الشرر بالجمالات أبعد من تشبيهه بالقصر^(٣)،

(١) انظر: كتاب الأرمية في علم الحروف (١٢٧).

(٢) الجمان في تشبيهات القرآن (٦٧).

(٣) جرينا في توجيه معنى القصر والجمالات على الرأي المشهور في تفسير الآيتين الذي يتضمن القول بأن القصر هو البناء العظيم، والجمالات جمع جمالة والجمالة جمع جمل. انظر: معترك الأقران ج(٢/٦١).

ذلك البعد الذي يتمثل في جانبيين :

= أن علاقة الشرر بالقصر هي علاقة جماد بجماد ، وأما علاقته بالجماليات فهي علاقة جماد بحيوان ؛ فالبون بين الطرفين -إذن- في حال التشبيه الثاني أبعد .

= أن وجه الشبه في التشبيه الثاني يتضمن تفصيلاً لا يتضمنه في التشبيه الأول ؛ فإذا كان ذلك الوجه في حال مشابهة الشرر للقصر هو الحجم فحسب ، فإنه في حال مشابهته للجماليات يتضمن مع الحجم اللون والحركة ، وقد ذكر البلاغيون أن وجه الشبه كلما كان أكثر تركيباً أو تفصيلاً كان التشبيه أبلغ أو أبعد^(١) .



(ج) التشبيه بغير المحسوس :

حينما يكون المشبه به مما لا يدرك بإحدى الحواس فإن علاقته بالمشبه تتسم -ضرورة- بقدر متفاوت من البعد أو الخفاء لا نحس بمثله عند تشبيه المحسوس بالمحسوس ، ومن ثم فإن إثبات هذه العلاقة يستدعي تلك الأداة التي نحن بصدددها ، والتي تستطيع بطاقتها التأكيدية تقريب البعيد ، أو إدناء المتوهم ، وعقد صلة الشبه بين المرئي أو المحسوس وغير المرئي أو المتخيل . .

لعل ذلك -والله أعلم- هو سر المغايرة من حيث أداة التشبيه بين قوله عز وجل في تشبيه غلمان أهل الجنة (بالفعل الدال على التشبيه «حسب») :

﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا ﴾

[الإنسان : ١٩] .

وقوله في التشبيه ذاته في موطن آخر (بأداة التشبيه «كان») :

(١) انظر : الإيضاح (٢٥٩) ، شروح التلخيص ج (٣/ ٤٥٥) .

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الطور: ٢٤].

فالمشبه به في كلتا الآيتين هو اللؤلؤ؛ ووجه الشبه فيهما هو الصفاء أو النقاء، غير أن هناك فارقاً بين التشبيهين هو - فيما نحس - سبب هذه المغايرة بين أداتي التشبيه، وتجليه لهذا الفارق نود أن نلاحظ ما يلي:

١- بينما وصف اللؤلؤ في التشبيه الأول بكونه (منثوراً) وصف في التشبيه الثاني بأنه «مكنون».

٢- بينما ورد التشبيه الأول مشروطاً بفعل الرؤية (إذا رأيتهم...) ورد التشبيه الثاني بدون هذا الشرط.

٣- بينما وردت كلمة (غلمان) في آية الإنسان مجردة من أي ردف أو وصف - وردت في آية الطور متبوعة بالجار والمجرور (لهم)، الأمر الذي يدل صراحة على أن الإخبار في تلك الآية هو عن صورة من صور النعيم يختص بالتنعم بها هؤلاء الذين سيقى للإخبار عنهم.

.. لعلنا في ضوء تلك الملحوظات الثلاث نستطيع القول: إن سر المغايرة بين أداتي التشبيه في هذين التشبيهين هو اختلاف المشبه به في كل منهما عن الآخر؛ فاللؤلؤ المراد في آية الطور ليس هو اللؤلؤ المرئي الذي يبدو منثوراً أمام الأعين كما هو في آية الإنسان، وإنما هو اللؤلؤ المكنون، أي المستور أو المحتجب في أصدافه^(١)؛ إذ الكن كما تقول اللغة هو ما يستر به الشيء؛ يقال كننته كنا أي

(١) ذكر المفسرون أن المراد باللؤلؤ المكنون هو الذي لا يزال محتجباً في أصدافه، وذكروا في بيان سر التشبيه أنه في تلك الحال يكون في أقصى درجات صفائه، انظر: الكشف ج(٤/٣٥)، ويرى البيروني أن اللؤلؤ المكنون هو ما يكون في عمق؛ إذ إن الصدف كلما كان في موضع أعمق كان ما يناله من وهج الشمس أقل، ومن ثم وجود حبه ويكثر ماؤه. انظر: تنمة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر/ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٤). وسواء أكان المراد باللؤلؤ المكنون المخبوء في الصدف=

سترته، والشيء المكنون هو المستور بيت أو ثوب أو غير ذلك من الأجسام، والكنان: الغطاء الذي يكنّ فيه الشيء، والجمع أكنّة نحو غطاء وأغطية^(١)، ومؤدي ذلك أن صفاء بشرة هؤلاء الغلمان المشبهين باللؤلؤ في آية الطور لا يراه أو يدركه إدراكًا بصريًا إلا المتقون الذين نزلت الآية في سياق الإخبار عن صور نعيمهم في الجنة، أما من عداهم فإنهم لا يستطيعون إدراك هذا الصفاء (كما هو الشأن في صفاء اللؤلؤ المكنون) إلا عن طريق التخيل، وهذا فيما نحسب -والله أعلم- هو سر إيثار كأن في عقد هذا التشبيه^(٢).

ومثل هذا التشبيه الأخير قوله عز وجل في وصف الحور العين: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطُّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الصافات: ٤٨ - ٤٩].

.. لقد توقف الطوفي إزاء هذا التشبيه كي يجيب عن تساؤل ثار بصده مؤداه: إن الحور أشد بياضًا أو إشراقًا من البيض، فكيف يشبه الكامل بالناقص، أو الأقوى بالأضعف؟، ثم يقول في الإجابة عن هذا التساؤل أو في رفع ما يثيره من وهم: إن هذا التشبيه «هو تشبيه غير المعهود لنا بالمعهود، والخفي عنا بالظاهر لنا، فالبيض من حيث المعهودية والظهور لنا أكمل من الحور؛ إذ أدركنا لهن بالوهم والتخيل، وإدراكنا للبيض بالحس والمشاهدة، وهو أقوى^(٣)».

= أو الكائن في عمق البحر فإنه في الحالين -وهذا ما يعنينا الآن- يكون غير مرئي، أي أن التشبيه به هو من قبيل التشبيه بغير المحسوس.

(١) انظر: لسان العرب (مادة: ك. ن. ن)، والمفردات (٤٤٢).

(٢) لقد ورد تشبيه الحور العين باللؤلؤ المكنون بغير تلك الأداة في قوله سبحانه: ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة ٢٢-٢٣]. غير أن هذا الموطن لا ينفي ما نحن بصدد إثباته، بل لعله يدعمه؛ فأداة التشبيه هنا ليست الكاف وحدها، بل هي الكاف وأمثلة (جمع مثل)، ومغزى ذلك أن تأكيد التشبيه باجتماع هاتين الأداتين في هذا السياق - هو ما تنهض كأن (وحدها) فيما ترد فيه من سياقات.

(٣) الإكسير في علم التفسير (١٣٣).

والواقع أننا لا نطمئن إلى توجيه الطوفي لمعنى التشبيه في الآية الكريمة؛ فالشبه به في الآية الكريمة ليس هو البيض فحسب، وإنما هو البيض المكنون، ومغزي ذلك إن إدراكنا له لا يتأتى بالحس والمشاهدة بل -على عكس ما يقرره الطوفي -بالوهم أو بالتخيل، وبالتالي فإن وجه الشبه بين الحور العين والبيض ليس مجرد البياض أو صفاء اللون، وإنما هو البياض المتخفي أو خفاء الصفاء، وبهذا تبرز الملاءمة الدقيقة بين طرفي التشبيه ؛ نعني بين الجمال المتخفي في أعين الحور العين بسبب قصر الطرف، والبياض أو الصفاء الذي يتمتع بيض النعام بأقصى درجاته ما دام مكنوناً في الأداحي . .

يقول ابن نايقا البغدادي في تلك الملاءمة:

«وصف أهل الجنة بأنهن قاصرات الطرف مع حسن العيون لا من شين يمنعهن من طموح النظر، وإنما ذلك للعة والخفر، ثم شبههن بالبيض المكنون تأكيداً للصفة بالتشبيه، فأخبر بذلك أنهن في ستر وكن عن التبرج، وجعل وصف البيض دالاً على هذه الحال من وضعهن، وهذا الكلام غاية في مناسبة الوصف ومطابقته، وبلاغة معنى التشبيه وموافقته^(١)» .

ويقترّب من هذا الرأي الذي ذكره ابن نايقا في توجيه معنى التشبيه، وبيان وجه الملاءمة بين طرفيه في الآية الكريمة ما ذكره بعض علماء السلف (ذاهباً إلى أن المراد بالبيض اللؤلؤ) من أن فيها تشبيهاً لمقل الأعين التي تستر خلف أجفانها لدى هؤلاء الحور (بسبب انكسار الطرف) - بالآلي التي يشتد بياضها وصفاءها مادامت مخبوءة أو مكنونة في الأصداف^(٢) .

(١) الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٤) .

(٢) انظر: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر (١١٩) .

ويندرج تحت هذا النوع الذي نحن بصددده من التشبيه كل من التشبيهين:
«الخيالي» و«الوهمي» بحسب إصطلاح البلاغيين؛ فالتشبيه الخيالي عندهم هو:
«ما يكون فيه المشبه به مركباً من جزئيات أو عناصر يدرك كل منها -مستقلاً-
بإحدى الحواس، ولكن هيئتها التركيبية لا توجد في عالم الواقع، ومن ثم فإنها لا
تدرك إلا بالخيال»، أما التشبيه الوهمي فهو بحسب تعريفهم له: «ما لم يكن فيه
المشبه به (ولا العناصر التي يتألف منها) مدرّكاً بالحواس، لكنه لو أدرك لم يدرك
إلا بها»^(١).

نقول: إن كلا من هذين التشبيهين - رغم تفرقة البلاغيين بينهما - يندرج
تحت ما أسميناه التشبيه بغير المحسوس: أما الوهمي فظاهر، وأما الخيالي فلأن
الغرض المقصود منه لا يتعلق بجزئيات المشبه به (التي يمكن إدراك كل منها
بالحس)، وإنما يتعلق بالصورة أو الهيئة التركيبية المؤلفة منها، ففي قوله عز وجل
على سبيل المثال: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ
الرَّيْحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج: ٣١).

نجد أن كلا من الرجل (الذي يخر)، والسماء، والطير، والمكان السحيق مما
يدرك بحاسة البصر، كما أن الريح مما يدرك بحاسة اللمس، ولكن يبقى بعد
ذلك أن الغرض الذي انعقد من أجله هذا التشبيه لا يتعلق بأحد هذه العناصر أو
الجزئيات (التي يتألف منها المشبه به) على حدة، وإنما يتعلق بصورتها التركيبية
التي لا تدرك إلا بالخيال لعدم تحققها في عالم الواقع. وغرض الشاعر القائل:

وكان محمراً الشقيق إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد^(٢)

(١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/٣١٤-٣١٦).

(٢) البيتان من أشهر شواهد التشبيه الخيالي لدى كثير من البلاغيين، انظر: السابق نفسه، الإيضاح في
علوم البلاغة (١٢٤).

إنما هو إقامة علاقة تشابه بين شقائق النعمان وتلك الهيئة الحاصلة من تركيب عناصر المشبه به (أعلام - ياقوت - رماح - زبرجد) تلك العناصر التي لا توجد على هذا النحو التركيبي إلا في الخيال: خيال الشاعر أو المتلقي .

.. والأمر الذي يعنينا في هذا المقام هو أن كلا من هذين التشبيهين قد ورد في البيان القرآني بتلك الأداة التي نحن بصددھا «كأن»، ولا يتسع المقام هنا لإيراد كثير من الأمثلة أو الشواهد، وسنكتفي فحسب بالوقوف إزاء بعض التشبيهات التي اختلفت الآراء حول نسبتها إلى التشبيه الحقيقي أو إلى أحد هذين التشبيهين، كي نوضح بجلاء أن ما يترجح القول بنسبته إلى أحدهما من تلك التشبيهات هو ما أوثرت فيه تلك الأداة من جهة، وكانت الصورة فيه غير مدركة بالحواس من جهة أخرى... فلتأمل:-

أولاً: قوله عز وجل في شجرة الزقوم:

﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾
[الصفافات: ٦٤-٦٥].

لقد اختلف المفسرون والبلاغيون حول فهم طبيعة الصورة في هذا التشبيه على رأيين:

الأول: أنها من قبيل التشبيه بغير المحسوس؛ فهي إما من التشبيه الوهمي؛ لأننا لا نرى الشياطين فضلاً عن أن نرى رؤوسها، وهذا ما ذهب إليه أكثر القائلين بهذا الرأي، أو من التشبيه الخيالي؛ لأن الجن يُرون، فكل من الرؤوس والشياطين يدرك بالحواس، أما الممتنع فالمركب الإضافي منهما «رؤوس الشياطين»^(١).

(١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/٣١٤) وما بعدها، الكشف ج(٣/٣٠٢).

الثاني: أنها من قبيل التشبيه بالمحسوس، وقد اختلف أصحاب هذا الرأي في تحديد المراد بالشياطين أو برءوسها:

= فلقد قيل : الشياطين جمع شيطان، والشيطان : حية عرفاء لها صورة قبيحة المنظر.

= وقيل أيضا : المراد برءوس الشياطين: ثمر شجر يقال له «الاستن»، خشن منتن مر منكر الصورة.

= وقال ابن عباس: كان لأهل مكة جبال قبيحة المنظر، كانوا يسمونها رءوس الشياطين، لقبحها إذا نظروا إليها، فشبه لهم ثمر الزقوم في المنظر بتلك الجبال^(١).

وجلّى أن الرأي الأول الذي تبناه كثير من البلاغين والمفسرين (والذي يدعم ما نحن بصدد تأكيده من ملاءمة. كأن «للتشبيه بغير المحسوس» هو الأرجح، وذلك للأسباب التالية:

* أن المعنى الذي جرى عليه هذا الرأي في فهم لفظة الشيطان - هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن فور سماعها، الأمر الذي يرجح كونه المعنى المراد بها في ذلك الذكر الحكيم الذي ما نزل إلا بياناً للناس.

* أن هذا المعنى هو الأكثر ملاءمة لمقام التخويف أو التفريع الذي وردت في سياقه الآية الكريمة؛ فما نطن أن صورة الحية، أو الثمار الكريهة، أو الجبال القبيحة المنظر بالغة ما تبلغه صورة الشيطان في التخويف من شجرة الزقوم، تلك الشجرة التي شبهت في سياق آخر بأنها ﴿كَأَلْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ﴾ [الدخان: ٤٥-٤٦]!!

(١) السابق نفسه، وانظر: الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٨).

* أن الإحساس بالخوف من الحية، أو بالكراهية والنفور من ثمار الأستن، أو من بعض جبال مكة - إنما هو إحساس خاص مقصور على من رأى هذه الأشياء أو احتك بها احتكاكاً مباشراً، أما الإحساس بالخوف أو الفزع من الشياطين فهو إحساس عام لدى كل البشر، لأن صورتها المتخيلة المستقرة في النفوس قد ارتبطت لدى الناس جميعهم بمعاني البشاعة والقبح والفظاعة، ومن ثم كانت تلك الصورة كفيلة - في نطاق الآية الكريمة - بتوضيح قبح شجرة الزقوم، وإثارة مشاعر الخوف والفزع من ثمارها لدى بني الإنسان في أي زمان أو مكان.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة قد كانت مدار الجواب الذي أجاب به أصحاب الرأي الأول عن تساؤل مؤداه: كيف يشبه الله عز وجل طلع هذه الشجرة برءوس الشياطين على سبيل التخويف والوعيد، والعرب لم يروا الشياطين حتى يخيفهم طلع شجرة الزقوم برءوسها؟
يقول الجاحظ في إجابته عن هذا التساؤل^(١):-

«لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشيطان واستمواجه وكراهيته - وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك - رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتفريع، إلى ما قد جعله في طباع الأولين والآخرين، وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم».



ثانياً: قوله تبارك وتعالى في تصوير حال أكلة الربا يوم القيامة:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾

[البقرة: ٢٧٥].

(١) الحيوان ج(٤/٣٩-٤٠)، وانظر: معجم الأدباء ج(١٩/١٥٨-١٥٩).

وقوله في تصوير حال المرتد إلى الكفر بعد الإيمان :-

﴿ قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي سَتِهَوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ ائْتِنَا ﴾
[الأنعام: ٧١].

لقد اختلف المفسرون في كون هذين التشبيهين (اللذين أوثر فيهما الكاف) من التشبيه الخيالي أو الحقيقي ؛ وذلك تبعاً لاختلاف النظرة إلى تخبط الشيطان للإنسان أو استهوائه له ، أو تأثيره بوجه عام في طاقاته النفسية وقدراته الجسدية أو العقلية ، أهذه كلها أمور تحدث على حقائقها في عالم الواقع ؟ أم أنها مجرد ظواهر متوهمة أو مزعومة لا وجود لها إلا في تخیلات بعض البشر ؟

لقد رجح المعتزلة وبعض المفسرين هذا الاحتمال الأخير ، وهذا ما يبدو جلياً في قول الزمخشري عند تفسيره لأولى الآيتين :-

«وتخبط الشيطان من زعمات العرب ، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع ، والخبط : الضرب على غير استواء كخبط العشواء ، فورد على ما كانوا يعتقدون ، والمس : الجنون ورجل ممسوس ، وهذا أيضاً من زعماتهم ، وأن الجنى يمسّه فيختلط عقله ، وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ، ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب ، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات^(١) .

أما أهل السنة فقد تبنا الرأي الأخير في تفسير هذين التشبيهين ؛ فهم لا ينكرون أن العرب قد تزيدوا في إخبارهم عن عالم الشياطين ، ونسبوا إليه غير قليل من الخرافات والأساطير ، غير أنهم في الوقت نفسه يعتقدون أن لهذا العالم تأثيراته الحقيقية الملموسة على بني الإنسان ، والتي لا سبيل إلى إنكارها أو المراء فيها بحال .

(١) الكشف ج(١/١٦٥) ، انظر : ج(٢/٢٢) ، وكذا تفسير المنار ج(٧/٥٢٧) .

ولا يتسع المقام هنا لمتابعة تفاصيل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذا الصدد، وبحسبنا أن نورد ما ذكره ابن المنير السني في تعقيبه على رأي الزمخشري السابق، فهو يقول:-

«وهذا القول من تخطيط الشيطان بالقدرية (المعتزلة) في زعماتهم المردودة بقواطع الشرع فقد ورد: «ما من مولود يولد إلا يمسسه الشيطان فيستهل صارخاً، إلا مريم وابنها لقول أمها: «إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، وقوله ﷺ: «التقطوا صبيانكم أول العشاء فإنه وقت انتشار الشياطين...»، واعتقاد السلف وأهل السنة أن هذه أمور على حقائقها، واقعة كما أخبر الشرع عنها، وإنما القدرية خصماء العلانية، فلا جرم أنهم ينكرون كثيراً مما يزعمونه مخالفاً لقواعدهم، من ذلك السحر وخبطة الشياطين، ومعظم أحوال الجن...»^(١).

والواقع أن هذا الرأي الذي ارتضاه أهل السنة وجرئ عليه غير قليل من المفسرين (والذي يؤيد الفارق الذي نحن بصدد إثباته بين أداتي التشبيه) هو الرأي الراجح، ليس فقط للأحاديث الصحيحة الكثيرة التي تؤيده والتي أورد بعضها ابن المنير في نصه السابق، بل كذلك لأنه لو لم يكن لتلك الظواهر وجود حقيقي، وكانت مجرد أوهام أو تخيلات في أذهان العرب في العصر الجاهلي -لما بني عليها التشبيه في ذلك الكتاب الخالد الذي نزل تبياناً لكل شيء، وبياناً لكل بني الإنسان في أي زمان أو مكان^(٢).



(١) كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزل، على هامش الكشاف ج(١/١٦٤-١٦٥، ١٨٦)

وانظر: ج(٢/٢٢)، وكذا روح المعاني ج(٧/١٨٩)، محاسن التأويل ج(٥/٢٣٦).

(٢) انظر بقية هذه الأحاديث في: السابق نفسه، وكذا كتاب صحيح البخاري - باب الالتفات في الصلاة،

والجامع لأحكام القرآن ج(٢/٢٦٢).

ثالثاً: وأخيراً: قوله عز وجل في تشبيه عصا موسى ﷺ :

﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا
يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ١٠].

وهو تشبيه تكرر في قوله سبحانه في سورة أخرى:

﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا
تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١].

لقد ذهب كثير من المفسرين ^(١) إلى أن المراد بلفظة الجان (المشبه به) في الآيتين هو ضرب من الحيات الصغيرة الخفيفة السريعة الحركة، ويبدو أن السبب في ذبوع هذا التفسير هو أنه - فيما يبدو لأول وهلة - يحقق التوافق أو التقارب الدلالي بين حال العصا في الآيتين السابقتين، وحالها في قوله تبارك وتعالى في سياق آخر:

﴿فَالْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: ٢٠].

وفي قوله:

﴿فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧، الشعراء: ٣٢].

ولقد كان من الطبيعي في ظل ذبوع هذا التفسير أن يثور تساؤل مؤداه: إن الثعبان هو الحية العظيمة الخلقة، والجان الصغير من الحيات، فكيف يختلف الوصفان والقصة واحدة؟! وكيف يجوز أن تكون العصا في حالة واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات، وبصفة ما صغر منها ^(٢)؟!

(١) انظر: الكشف ج (٣/١٦٥)، التفسير الكبير ج (٢٤/١٨٤ - ٢٤٦)، تفسير البضاوي ج (٤/١١٣)،

(١٢٧)، تفسير أبي السعود ج (٦/٢٧٤)، ج (٧/١٢).

(٢) انظر: أمالي المرتضى ج (٦/٢٥).

وقد تعددت محاولات الإجابة عن هذا التساؤل، ومن أبرز هذه المحاولات:

= أنه تعالى إنما شبهها بالثعبان لعظم خلقها وكبر جسمها وهول منظرها، وشبهها بالجان لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع أنها في جسم الثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته^(١).

= أنها كانت في أول انقلابها تنقلب حية صغيرة صفراء دقيقة، ثم تتورم ويتزايد جرمها حتى تصبح ثعباناً، فأريد بالجان أول حالها، وبالثعبان مآلها...»^(٢).

= وصف الله العصا بثلاثة أوصاف: بالحية والجان والثعبان، لأنها كانت كاحية لعدوها، وكالثعبان لابتلاعها، وكالجان لتحركها^(٣).

= قوله سبحانه: «كأنها جان» صريح في أنه تعالى شبهها بالجان، ولم يقل إنها في نفسها جان، فلا يكون هذا مناقضاً لكونها ثعباناً، بل شبهها بالجان من حيث الاهتزاز والحركة لا من حيث المقدار^(٤).

والواقع أن مسلك المفسرين في هذا المقام يحتاج برمته إلى مراجعة ومعاودة نظر؛ إذ بتأمل السياقات التي تنوعت فيها أحوال عصا موسى ﷺ تتجلى لنا هاتان الملاحظتان اللتان تنفيان على نحو حاسم ذلك التعارض المتوهم الذي اجهد المفسرون أنفسهم في محاولات نفيه:

(١) انظر: السابق (٢٦).

(٢) مسائل الرازي وأجوبتها (٢١٩-٢٢٠).

(٣) انظر: حياة الحيوان الكبرى ج (١/٢٦١).

(١) التفسير الكبير ج (٢٤/٢٤٦).

الملحوظة الأولى: أن المقام الذي شبهت فيه العصا بالجان في آيتي (النمل والقصص) غير المقام الذي أخبر فيه عن صيرورتها ثعباناً (في آيتي الأعراف والشعراء) وتلك الملحوظة هي ما يقررها الشريف الموتيضي بقوله:

« . . بل الحالان مختلفتان؛ فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة، وقبل مصير موسى ﷺ إلى فرعون، والحال التي صارت العصا فيها ثعباناً كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة . . وإذا اختلفت القصتان فلا مسألة^(١) » .

ويدعم هذه الملحوظة أن موسى ﷺ عند صيرورة عصاه ثعباناً لم يكن وحده بل كان معه أخوه هارون، وكانا في مواجهة فرعون وملئه، أما عند تشبيه عصاه بالجان فإن الأدلة تتظاهر على أنه كان بمفرده، فمن ذلك:

* بدء السياق في سورتي النمل والقصص بالإخبار عن ترك موسى ﷺ أهله والذهاب وحده لاستجلاء حقيقة النار التي تراءت له من بعيد: ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ [النمل: ٧]. ﴿ قَالَ لَأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ القصص: ٢٩.

* بينما توجه التكليف بإبلاغ الرسالة إلى موسى وهارون في سورة طه: ﴿ اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي ﴾ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ [طه: ٤٢]. [٤٣: وفي سورة الشعراء] ﴿ قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ فَآتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء: ١٥: ١٦] - بينما توجه إليهما في هاتين السورتين توجه إلى موسى وحده في سورتي النمل والقصص: ﴿ وَأَدْخِلْ

(٢) أمالي المرتضى ج (١/ ٢٥).

يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿[النمل: ١٢]﴾. ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَضْمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ مِنَ الرُّهْبِ فَإِنَّكَ بُرْهَانَانِ مِنَ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [القصص: ٣٢].

* أن موسى ﷺ قد طلب من ربه في أحد هذين السياقين أن يرسل معه أخاه هارون، الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن معه في هذا الموقف، وقد وعده سبحانه بتلبية مطلبه ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ * قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ ﴿[القصص: ٣٤: ٣٥]﴾.

* بينما ورد الإخبار عن خوف موسى وهارون - من بطش فرعون وملئه في سياق سورة طه: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْفِئَ﴾ * قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴿[طه: ٤٥: ٤٦]﴾ - ورد الإخبار عن هذا الخوف في أحد هذين السياقين على لسان موسى ﷺ وحده: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ [القصص: ٣٣].

ثمة - إذن - مباينة أو اختلاف جوهري بين الموقف المحكي في سورتي النمل والقصص والموقف المحكي في سورة الأعراف وطه والشعراء، الأمر الذي يعزز القول بأن التساؤل حول وجه اختلاف حال العصا في تلك السياقات هو تساؤل قائم على غير أساس.

الملحوظة الثانية: أن لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص لا تعني ضرباً من الحيات كما ردد هؤلاء المفسرون، وإنما تعني - والله أعلم - أحد الجن^(١)، وأن

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك من علماء السلف من ذهب إلى أن لفظة «جان» في الآيتين يراد بها أحد الجن، غير أنه تصور أن الموقف الذي وردت فيه هو بعينه الموقف الذي وردت فيه لفظة «ثعبان» =

المعنى المراد في الآيتين هو أن الصور المهولة المفزعة للجني في نفس موسى ﷺ - قد تمثلت له في عصاه حال إلقائها لأول مرة، ومن ثم حين راعه اهتزازها وتموجاتها على الأرض ولئى مدبراً ولم يعقب - ولعل مما يرجح تفسير اللفظة بهذا المعنى ما يلي:

* أن هذا المعنى هو أحد معنيين تحتملهما وتتوارد عليهما لفظة «جان» في اللغة؛ ففي مادة تلك اللفظة تقول المعاجم: «الجان أو الجن خلق من نار ثم خلق منه نسله، والجان: ضرب من الحيات أكحل العينين يضرب إلى الصفرة لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس»^(١)، فإذا كان المعنى الأول لا يثير شبهة التناقض التي أثارها المعنى الثاني كما رأينا منذ قليل، وكان في الوقت نفسه - كما سنرى الآن - هو الأكثر ملاءمة لطبيعة السياق في الآيتين الكريميتين فلا شك أن حمل اللفظة عليه فيهما يكون هو الأولى.

* أن هذا المعنى هو ما يلائم ذلك الفرع الرهيب الذي سيطر على موسى ﷺ في هذا الموقف، والذي جعله يلوذ بالفرار دون أن يعقب، فلقد كان ﷺ كما صورته البيان القرآني ذا بأس وقوة، وبسالة وبطش، ومن ثم يبدو من غير المعقول أن يكون فراره في هذا الموقف راجعاً إلى أن عصاه قد صارت أشبه بحية أو حيّة صغيرة، من ذلك النوع الذي ذكرت المعاجم أنه «لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس»!!.

* بينما وردت لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص مطلقة من أي قيد

= ومن منطلق هذا التصور حاول التوفيق بينهما قائلًا: «... فكانه تعالى خبر بأن العصا صارت ثعباناً في الخلقة لعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجن في هول المنظر وإفزعها لمن شاهدها - انظر السابق (٢٦).

(١) انظر مادة الكلمة في لسان العرب، تهذيب اللغة، القاموس المحيط.

-وردت لفظة «ثعبان» في آيتي الأعراف والشعراء مقيدة بالوصف «مبين» ، ولعل السر في إضافة هذا الوصف -والله أعلم- هو إبراز الفارق بين حالي موسى ﷺ في الموقفين، وأنه حين ألقى عصاه في الموقف الثاني كان يدرك يقيناً أنه أمام ثعبان حقيقي^(١) أو على حد تعبير الزمخشري «ظاهر أمره لا يشك في أنه ثعبان»^(٢)، ومن ثم ظل ثابتاً رابط الجأش في هذا الموقف ، أما في الموقف الأول فإنه لم يكن على هذا النحو من التيقن أو وضوح الرؤية، وإنما رأى شيئاً ما يتموج على الأرض، خيل له آنذاك أنه جان، ومن ثم كان فزعه وتوليه هارباً حتى أمّنه الله عز وجل .

* لقد رجحنا -منذ قليل- الرأي القائل بأن الموقف الذي شبّهت فيه عصا موسى ﷺ بالجان قد كان في ابتداء نبوته أو عند تكليفه بالرسالة، أما الموقف الذي صارت فيه تلك العصا ثعباناً فقد كان في مواجهة فرعون وملئه وسحرته، وهنا نضيف أنه في ظلال هذا الرأي تتجلى الحكمة الإلهية «والله أعلم» في هذا التشابه بين الموقفين، فكأنه قد أراد من هذا التشابه أن يكون الموقف الأول بمثابة تدريب عملي تهيأ به نفس موسى ﷺ لأداء الرسالة، وتتقوى على مواجهة ما سوف يقابلها من صعاب ومآزق، ولما كان السحر هو أبرز ما برع فيه قوم فرعون، وكان بالتالي أكبر العقبات التي ستواجه موسى ﷺ ، والسحر في حقيقته هو صور من التخيلات والخدع التي يستعان على تحقيق أكثرها بعالم الجن أو الشياطين -لما كان الأمر كذلك شاءت إرادة الخالق سبحانه أن يتشابه الموقفان اللذان كلف موسى ﷺ فيهما بإلقاء عصاه، أعني أنه سبحانه للطفه بنبية موسى شاء أن تقفز إلى مخيلته صورة أحد الجن، وتتمثل له في عصاه عند إلقائها أول

(١) ولهذا -والله أعلم- جاء التعبير عن صيرورة العصا ثعباناً في آيتي الأعراف والشعراء بطريق التعبير الحقيقي لا بطريق التشبيه كما هو الشأن في آيتي النمل والقصص .

(٢) الكشف ج (٢/ ٨٠) .

مرة، حتى إذا ما استشعر الأمان بتأمينه له عز وجل بعد فزع - كان هذا الذي تخيله في الموقف الأول بمثابة تهيئة أو عدة نفسية، يتزود بها عند مجابهة تخيلات سحرة فرعون وشعبذاتهم في الموقف الثاني.

لفظة «جان» في آيتي النمل والقصاص - إذن - لا يراد بها إحدى الحيات بل يراد بها أحد الجن، ومغزي ذلك أن التشبيه في هاتين الآيتين هو من قبيل التشبيه بغير المحسوس، وإذا كان هذا التشبيه في الآيتين قد أثمرت فيه «كأن» فإن ذلك يعزز النتيجة التي توفرت صفحات هذا البحث على إثباتها من أن وظيفة تلك الأداة ليست - كما تردد كثيراً - هي إيقاع التشبيه بين الطرفين اللذين يتقاربان حتى يشكك السامع نفسه في التباين بينهما، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الطرفين اللذين يشتد التباعد بينهما، وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر؛ إذ هي الأقدر - بما تتميز به بنيتها من شحنة تأكيدية خاصة - على تقريب البعيد، وإدناء المتوهم، وإبراز المتخيل الغيبي في صورة المحسوس المشاهد.

﴿الرَّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].



المبحث السابع



السياق وتنوع أوصاف الماء في القرآن الكريم



يمثل التنوع بين أوصاف الماء في القرآن الكريم صورة من صور التنوع الأسلوبي التي حفلت بها مواطن ذكر تلك النعمة - أو التذكير بها - في بيانه الخالد، ذلك التنوع الذي لا يتسنى تفسيره أو استكناه أسراره في أي صورة من الصور إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق - ويتفرد به - من ملابسات وقرائن.

لقد وردت لفظة "الماء" في هذا البيان القرآني في ثلاثة وستين موضعاً، جاءت مردوفة أو متبوعة بالوصف في خمسة عشر موضعاً منها، تضمنت أربعة عشر وصفاً (لتكرار أحدها في موضعين)^(١) - وقبل أن نحاول استجلاء دور السياق في إثارة كل منها - دون سواه - في موضعه نود أن نسجل تلك الملحوظات المنهجية الثلاث التي تضبط مسار هذا البحث، وتحدد مجال حركته:

أولاً: أننا قد ارتكزنا في تحديد أوصاف الماء على أساسين: أولهما: هو تعلق الوصف بصريح لفظ الماء، وبذلك أخرجنا السياقات التي عبر فيها عن الماء بألفاظ أخرى مثل: السماء - الغيث - الرزق... الخ.

أما الآخر: فهو كون الوصف مفرداً، أي أننا - بتعبير آخر - قد حصرنا دائرة هذا البحث فيما تعلق الاختيار الأسلوبي فيه - بالدرجة الأولى - بالمادة المعجمية للوصف، وبذلك أخرجنا ما سوى الأوصاف المفردة: كالوصف باسم الموصول، كما في قوله عز وجل: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨]، أو الوصف بالجملة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ

(١) هو وصفه بأنه (مهيّن)، وذلك في قوله عز وجل: "ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهيّن" السجدة/ ٨، وقوله: "ألم نخلقكم من ماء مهيّن". المرسلات: ٢٠.

شَيْءٌ مُّقْتَدِرًا ﴿[الكهف: ٤٥] ، أو بشبه الجملة ، كما في قوله : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨] . . الخ .

ثانياً : أن الكشف عن وجه التلاؤم السياقي بين كل وصف من أوصاف الماء وخصوصية موقعه في البيان القرآني (وهو ما سيحاوله بعون الله هذا البحث المتواضع) لا يقتضي في كثير من الأحيان مجرد تأمل الآية أو الآيات التي ورد فيها هذا الوصف أو ذاك فحسب؛ فإذا كنا نقول: إن السياق يشمل جانبي المقال والمقام، أو يتضمن سياق النص وسياق الموقف^(١) - فإننا ينبغي ألا نغفل أن مداه - في جانبه - السياق يتسع مع هذا البيان القرآني المعجز اتساعاً يوجب على الدارس المتأمل كثيراً من التآني وتوسيع أفق الرؤية؛ وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن هذا البيان الخالد على طوله، وتعدد سورته، وتنوع أغراضه - هو نص لغوي متآزر العناصر متلاحم الأجزاء^(٢) ، وفي ضوء ما هو معلوم كذلك من أن سبب النزول، أو الملابسات المقامية (الزمانية والمكانية) له - لا تكفي في حد ذاتها لتفسير النص أو استكناه أسراره؛ إذ لم ينزل هذا البيان القرآني لزمان بعينه، أو لمواجهة موقف بذاته، ومن ثم فإن العبرة فيه كما يقرر الأصوليون هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٣) .

ثالثاً : أن هناك من بين الصفات الأربع عشرة التي وصف بها الماء في القرآن الكريم بعض الصفات التي تتشابه إحداها مع الأخرى إما في مدلولها المعجمي، أو في الغرض الذي سبقت من أجله، أو في قرائن السياق الذي

(١) انظر : قرينة السياق / د. تمام حسان / الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد الثوي لدار العلوم ١٩٩٥م ص ٣٧٥ .

(٢) وقد قيل في ذلك : " إن القرآن كله بمثابة كلمة " انظر : الموافقات / للشاطبي / ح ٣ ص ٣ .

(٣) انظر : الإتقان في علوم القرآن / ح ١ / ص ٣٠ .

وردت فيه، وقد اقتضى ذلك تناول كل صفتين يتحقق بينهما هذا التشابه في وقفة واحدة، أي في رؤية تأملية واحدة، وذلك حتى يتسنى لنا عن طريق تلمس الفروق الدقيقة بين سياقيهما الكشف عن وجه الدقة في إشار كل منهما - مع هذا التشابه - في سياقها الخاص الذي أصبحت خيطاً أصيلاً في نسيجه، ولبنة فاعلة في تشكيل بنيته الدلالية الخاصة.

والآن ...

إلى تأمل السياق الخاص بكل وصف من تلك الأوصاف، كي نحاول الوقوف على وجه ملاءمته له، ومدى تعاضده مع قرائنه المقالية أو المقامية:

(١): [طهوراً]

وردت هذه اللفظة وصفاً للماء في موطن واحد من القرآن الكريم وهو قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْ آسِي كَثِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨ - ٥٠].

لقد وردت تلك الآيات الثلاث في سياق يمتن فيه الخالق عز وجل على عباده بما هيا لهم في هذا الكون من نعم، من بينها نعمة الماء، وبداية نود أن نسأل: ما المراد بالماء؟ وعلى من يمتن - سبحانه - به في هذا السياق؟

الواقع أن وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصدده يدل دلالة واضحة على أن المراد به ماء المطر؛ إذ إن هذا الماء كما قيل هو أظهر المياه وأصفهاها؛ فحينما تبخر أشعة الشمس الماء فإنه يتطهر مما به من الملوثات، ويصعد إلى الطبقات الدنيا من الغلاف الغازي، على هيئة بخار ماء نقي طاهر من كل ما كان فيه من أدران وأوساخ وأملاح، وهذه هي عملية التطهير الرئيسة لماء

الأرض^(١)، ومؤدى ذلك أن الممتنَّ عليهم بالماء في الآيات السابقة هم أهل البادية الذين يعيشون على ماء المطر، وتتوقف حركة حياتهم على نزوله، ولعل ما يدعم هذا الفهم ما يلي:

* وصف الأنعام والأناسي في الآية الثانية بكونهم "كثيراً" ؛ إذ من المعلوم أن جميع الناس والأنعام - لا أكثرهم - يُسقون الماء، ومغزى ذلك أن الأناسي المقصودين بالامتنان في الآية الكريمة هم تلك الطوائف التي حرمت نعمة الماء في الأرض، فتوقفت حياتهم على نزوله من السماء^(٢) . .

* تخصيص الأنعام بالذكر؛ فمن البديهي أن الماء لا تشربه الأنعام وحدها بل تشربه معها سائر الحيوانات والطيور، ومؤدى ذلك أن الامتنان في الآية موجّه إلى أهل البادية الذين يتخذون تلك الأنعام قنيتهم، وتتعلق بها منافعهم، ومن ثم فإنهم يستشعرون النعمة في سقيها كما يستشعرونها في سقيهم^(٣) .

* إطلاق لفظ الرحمة على المطر على سبيل الاستعارة (بين يدي رحمته) ؛ ففي ذلك إشعار بقوة حاجة هؤلاء (الأناسي) إلى الماء، وشدة ترقبهم لنزوله، الأمر الذي يعزز القول بأن المراد بهم هم أولئك البشر الذين يقطنون الصحراء: يقاسون شظف الحياة فيها، ويلفحهم هجيرها، فتذرع أبصارهم جنبات الأفق من حولهم، يستشعرون في كل نسمة ريح (بشرا)، ويرون في كل سحابة إرهاصة فرج ترحمهم مما يعانون . .

(١) انظر : التحرير والتنوير/ ح ١٩ / ص ٤٧، وكذا : الإشارات الكونية ومغزى دلالتها العلمية.

د/ زغلول النجار/ مقال بصحية الأهرام في ٢٠٠٢/ ٦/ ٣ . العدد: ٤٢١٨٢ .

(٢) انظر : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥ .

(٣) - انظر : الكشف / ج ٣ / ١٠٠ .

لعلنا مستأنسين بما تقدم نستطيع القول: إن وصف الماء في الآيات الكريمة بهذا الوصف (طهورا) قد جاء ملائماً أشد الملاءمة لخصوصية هذا السياق الذي تفرد بها في القرآن الكريم، ويتجلى ذلك بوضوح في ضوء تأمل تلك اللفظة من الزوايا التالية:

١- **بنيتها الإيقاعية**؛ فهي بتلك البنية قد حافظت على تناسب الفواصل في هذا السياق الذي بنيت فواصله- قبل هذا الوصف وبعده- على روى الراء المتلوة بألف الإطلاق، والمردوفة بالمد الواوي أو اليائي (يسيرا- نشورا - طهورا - كثيرا - كفورا ...).

٢- **قالبها الصرفي**؛ إذ هي بهذا القالب (فَعُول) تفيد المبالغة في طهارة الماء، وقد حددت معاجم اللغة وجه هذه المبالغة فقالوا: إن صيغة اسم الفاعل (طاهر) تفيد طهارة الماء في نفسه، أما صيغة المبالغة (طهور) فتفيد أنه طاهر في نفسه مطهرٌ لغيره^(١)، والذي يعنينا هو أن هذه المبالغة في طهارة الماء قد جاءت ملائمة لمقام الامتنان في هذا السياق، حيث تؤدي دورها في إبراز المفارقة بين عظيم نعمته - عز وجل - على الممتن عليهم من جهة، وإيائهم - أو أكثرهم - إلا الجحود والكفران من جهة أخرى!!.

٣- **دالاتها المعجمية**؛ إذ هي بتلك الدلالة ترتبط بعمل الحواس؛ فالطهارة هي وصف حسي للماء يرتبط بتحقيقه فيه بنقائه عما يشوبه، وصفائه عما يكدره، ويُستدل على هذا التحقق بعدم رؤية لونه أو تذوق طعمه أو شم رائحته^(٢)، ومن ثم كانت ملاءمة هذا الوصف لذلك السياق الذي يتضمن الامتنان بنعمة الماء، لا بالنظر إلى أثره غير المحسوس في إخصاب الأرض وإنبات الزرع، بل بالنظر إليه

(١)- انظر مادة (ط. هـ. ر) في المفردات، لسان العرب، المعجم الوسيط.

في ذاته بوصفه مادة محسوسة تستبشر النفوس بتلقيها، وتترقب الأعين مقدماتها في السماء، وتمتصها الشفاه أو المشافر والجحافل على الأرض، ولعله لهذا السبب- والله أعلم- كان الالتفات عن طريق الغيبة في قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ...﴾ إلى طريق التكلم في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾؛ فكل من إرسال الرياح وإنزال الماء من السماء هو فعل الخالق عز وجل، غير أننا لا نرى كيفية إرساله - سبحانه - للرياح على حين نرى بأعيننا الماء نازلاً متقاطراً من السحب، ومن ثم أسند فعل الإرسال إلى ضمير الغيبة (والغيبة تعني الخفاء) وأسند فعل إنزال الماء إلى التكلم (والتكلم قرين الحضور والمشاهدة) - إشعاراً بأن الجانب المحسوس في هذا الإنزال هو موطن اللفت ومناطق الامتنان في هذا السياق^(١).

٤- ونحن بذلك نرجح الرأي القائل بأن ضمير الغائب المفرد في قوله عز وجل في آخر آية في هذا السياق: " ولقد صرفناه بينهم ليعبدوا... " لا يعود على القرآن، بل يعود على ماء المطر، وأن المراد بتصريفه هو تحويله أو تنقيله من مكان إلى مكان، وفي عام دون آخر، بحيث ينزله الله في هذا العام في أماكن بعينها، ثم ينزله في العام الذي يليه في أماكن أخرى^(٢) كي يجد الناس في هذا التصريف أو التحويل ما يجدد إحساسهم بالنعمة، ويذكرهم بقدرة المنعم...!!



(ب) مبارك:

.. ورد وصف الماء بهذا الوصف في قوله جل شأنه في سورة "ق":

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق ٩ - ١١].

(١) انظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥.

(٢)- وهو معنى قول ابن عباس: " ما عام أكثر مطراً من عام، ولكن الله يصرفه في الأرض " انظر: =

وقد وردت تلك الآيات الثلاث في سياق الرد على منكري البعث، وسوق الأدلة القاطعة في حتمية حدوثه، ذلك السياق الذي بدأ بالإشارة إلى عجب مشركي مكة من حقيقة البعث، ومجاهرتهم باستبعاد حدوثه:

﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أَلَمَّا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيزٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ [ق ٢ - ٥].

ونود الإشارة في البداية إلى أن المادة اللغوية لهذا الوصف الذي نحن بصدد تدور حول عدة معان أبرزها: الزيادة^(١) أو النماء، وقد حدد غير واحد من علماء السلف طبيعة الزيادة المعنية بتلك المادة بكونها "زيادة غير محسوسة"^(٢) - يقول الراغب:

«... ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يحس، وعلى وجه لا يحصى ولا يُحصَر قِل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك، وفيه بركة، وإلى هذه الزيادة أشير بما روى أنه [لا ينقص مال من صدقة] لا إلى النقصان المحسوس...»^(٣).

فناماء الشيء المبارك - كما يقرر الراغب - ليس نماءً محسوساً يستطاع رصده أو تناوله بالحصر والإحصاء، ولكنه نماء خفي أو غير مشاهد يُستدل عليه بكثرة ما ينتج عن هذا الشيء من خير، ووفرة ما يترتب عليه من ثمرات يانعة.

= التفسير الكبير ج ٩٨/١٥، التحرير والتنوير ج ٤٨/١٩.

(١) - انظر مادة (ب. ر. ك) في لسان العرب. القاموس المحيط. أساس البلاغة.

(٢) وعلى أساس هذا التحديد رتب بعضهم القول بأن "كل بركة زيادة وليس كل زيادة بركة" انظر: فروق اللغات/ السيد نور الجزائري. دار الكتب العلمية بيروت ص ٥٩.

(٣) - المفردات / مادة (ب. ر. ك) وانظر: بصائر ذوي التمييز ج ٢/ ٢١٠.

لعلنا في ضوء هذا التحديد نستطيع إدراك وجه المواءمة بين وصف الماء بكونه (مباركًا) وذلك السياق الذي يدور حول البعث الذي يحدث بعد نماء الأجساد في باطن الأرض - وبعد جمع رفاتها وذراتها المتناثرة - نماءً غير محسوس، بل غير معلوم إلا للطيف الخبير، العليم - سبحانه - بما تنقص الأرض من كل جسد..

وتتجلى آثار تلك المواءمة في طائفة من القرائن أو الظواهر التعبيرية التي يحفل بها هذا السياق لعل من أبرزها ما يتعلق بإنبات النبات، أي بالآثر المباشر لنزول هذا الماء المبارك؛ فمن ذلك:

١- طي ذكر المقدمات أو الأطوار الأولى لنمو النبات [بروز الساق الغضة من الأرض- النمو الخضري- نمو الفروع والأغصان...]^(١)، والاقتصار فحسب على ذكر النتيجة أو الطور الأخير للإنبات، نعني طور الإثمار، «فأنبتنا به جنات وحب الحصيد، والنخل باسقات...» فكأن هذا الماء ما إن نزل- لبركته وفعالية أثره في جلب الخير- حتى كانت الجنات مثمرة، وبدا الحب محصوداً، وبان الطلع منضوداً فوق نخيل باسقات!!.

٢- المغايرة في ذكر سبب الإنبات أو (المفعول لأجله) بين تلك الآيات التي نحن بصددھا والآيتين السابقتين عليها في السياق ذاته؛ فبينما كانت غاية الإنبات في هاتين الآيتين هي التبصرة والذكرى ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ

(١)- تلك الأطوار التي تضمنت الإشارة إليها أو إلى بعضها سياقات أخرى، كما في قوله سبحانه: ' وهو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً... الانعام/ ٩٩، وقوله: ' .. كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه... ' الفتح/ ٢٩.

بِهَيْجٍ ﴿ [ق ٦-٧] - كانت في الآيات التي نحن بصدددها هي تهيئة الرزق للإنسان «فأنبتنا به جنات... رزقاً للعباد» ، وجلّى ما بين الغائتين من فارق؛ فالتبصرة - كما يذكر الراغب- تعني التبصير والتبيين، أما الرزق فيعني الأغذية ويمكن حمله على العموم فيما يؤكل ويلبس ويستعمل^(١) ، ومؤدى ذلك أن اللفت في إنبات التبصرة هو إلى المشهد المحسوس^(٢) الذي يسر النظر ويثير التأمل في نمو النبات، أما في إنبات الرزق- مع الماء المبارك- فإن اللفت ليس إلى هذا المشهد المحسوس، بل إلى النتيجة المترتبة عليه، وتلك التي يتحقق بها النفع والخير للإنسان..

٣- تقديم إنبات النبات - خلافاً للترتيب الطبيعي - على إحياء الأرض «فأنبتنا به جنات وحب الحصيد... وأحيينا به الأرض بعد موتها» وتجدر الإشارة إلى أن هذا هو الموضع القرآني الوحيد الذي اجتمع فيه فعلا الإنبات والإحياء، إذ باستقراء المواضع التي ورد فيها الإخبار عن نزول الماء من السماء يتبين لنا أن فعل الإنزال قد ورد متبوعاً ببيان أثره في إحياء الأرض فقط- أي دون إنبات النبات- في خمسة مواطن هي قوله عز وجل .

= ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة ١٦٤].

= ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ

(١) انظر : المفردات مادتي (ب. ص. ر) و (ر. ز. ق).

(٢) ولعل في وصف الزوج من النبات في الآيتين بأنه (بهيج) ما يدعم ذلك؛ إذ البهيج هو -كما قيل- الحسن الذي يسر من نظر إليه. انظر: النهر الماد / ص ٢٢/٥، وكذا/ تفسير كلام المنان/ ٨٩٣.

يَسْمَعُونَ ﴿ [النحل : ٦٥] .

= ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٦٣] .

= ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْجِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الروم : ٢٤] .

= ﴿ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الجاثية : ٥] .

كما ورد متبوعاً بفعل الإنبات وحده - دون ذكر إحياء الأرض - في موضعين هما قوله تبارك وتعالى :

= ﴿ أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [النحل : ٦] .

= ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾ [لقمان : ١٠] .

أما هذا الموضع الذي نحن بصددده فقد تفرد كما أسلفنا القول بالجمع بين الإحياء والإنبات من جهة ، وجاء ترتيبهما فيه معكوساً مغايراً للمعهود في عالم الواقع من جهة أخرى ، ولعل السر في هذا وذاك - والله أعلم - هو مواءمة الغرض الذي سيقَّت له الآيات . أي إثبات حقيقة البعث الذي هو - كما تقدم - إعادة الحياة لأجساد الموتى بعد إنباتها ونمائها في باطن الأرض ، ولعل تلك المواءمة هي بعض دلالة التشبيه الوارد في خاتمة السياق «فأنبتنا به جنات... وأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك الخروج» ..



(ح - د) : [مهين - دافق]

لقد ورد وصف الماء بالوصف الأول (مهين) في موضعين هما: قوله عز وجل: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة ٧ - ٩].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ * وَلَنَذِيقَنَّ هُمُ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُتَقِمُونَ * وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة ٢٠ - ٢٤].

أما ثاني الوصفين فقد ورد في موضع واحد هو قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق ٥ - ٨].

والمقصود بالماء في السياقات الثلاثة هو ماء النطفة الذي يعد نقطة البدء في مراحل خلق الإنسان، أما السر في وصف هذا الماء بأحد الوصفين اللذين نحن بصددهما في كل من السياقات الثلاثة فيمكن الاستئناس في التوصل إليه بملاحظة ما يلي:

* تدور المادة المعجمية للوصف الأول "مهين" حول معنى الضعف وضآلة الشأن، أما مادة الوصف الثاني "دافق" فتدور حول معنى قوة الاندفاع والسيلان^(١).

(١)- انظر في المادتين: لسان العرب، المفردات، أساس البلاغة.

* غرض السياق في سورتي المرسلات والسجدة هو التذكير بقدرته -سبحانه- على خلق الإنسان من الماء «ألم نخلقكم من ماء مهين»، أو على إحسان هذا الخلق وإبداعه في أكمل صورة «الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم سواه...» ، أما في سورة الطارق فإن الغرض هو تأكيد قدرته - عز وجل - على بعث هذا الإنسان وإعادة الحياة إليه بعد الموت «إنه على رجعه لقادر».

* بينما أردف الماء المهين في سياقي المرسلات والسجدة بذكر المراحل التالية له في خلق الإنسان: إجمالاً في أولهما «... فجعلناه في قرار مكين. فقدّرنا...» وتفصيلاً في الثاني «ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة...» ^(١) أردف الماء الدافق في سورة الطارق بتحديد مصدر انبعائه ومسار حركته في جسم الإنسان «يخرج من بين الصلب والترائب».

لعل في تلك الملاحظات الثلاث ما يكشف عن بعض أسرار المغايرة بين هاتين اللفظتين في وصف ماء النطفة؛ حيث يمكن القول استثناساً بتلك الملاحظات:

١- حين تعلق غرض السياق - في سورتي المرسلات والسجدة - بقدره الباري عز وجل على خلق الإنسان (أو جعله) من ماء النطفة - أوثر وصف هذا الماء بالوصف الأول (مهين)، إبرازاً للبون الشاسع (الذي يجلي عظمة هذه القدرة) بين تلك النطفة الضعيفة الحقيرة الشأن من جهة، وهذا الإنسان السوي الخلق الذي كرمه الخالق، وأبدعه في أحسن تقويم وأكمل صورة من جهة أخرى.

(١)- لعل مرد ذلك- والله أعلم- أن سورة المرسلات هي السابقة في النزول؛ إذ من المنطقي أن يأتي التفصيل تالياً أو لاحقاً للإجمال.

٢- أما حين تعلق غرض السياق - في سورة الطارق - بتأكيد حقيقة البعث فقد أوتر وصف ماء النطفة بالوصف الآخر الذي يتضمن معنى الدفع والحركة (دافق)؛ إذ إنه يسهم بدلالته تلك في إبراز الدليل الساطع - الذي يتضمنه هذا السياق - على حتمية البعث؛ وتجليه لتلك النقطة نود أن نلاحظ أمرين في هذا السياق يرتبط الثاني منهما بالأول فيما نحسب وهما:

= تسمية البعث رجعا في قوله سبحانه «إنه على رجعه لقادر» .

= ورود لفظة الرجوع بعد الآية السابقة بآيتين في قوله عز وجل: «والسماوات ذات الرجوع»، وقد أجمع المفسرون على أن المراد بالرجوع في تلك الآية هو المطر أو تكراره، وأنه إنما سمي بذلك لرد الهواء ما تناوله من الماء^(١) .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن تسمية المطر رجعا لم ترد في البيان القرآني إلا في هذا الموضع - أدركنا وجه الاستدلال على حتمية البعث في هذا السياق، فكأنه سبحانه إذ يلفت نظر الإنسان إلى التفكير في بدء حياته «فلينظر الإنسان مم خلق» إنما يدعو إلى الإيمان بأن الذي بدأ هذه الحياة أو أبدعها بحركة الماء الدافق - هو القادر على رجوعها أو إعادتها عند البعث، وأن التلازم بين حركتي البدء والإعادة في الحياة هو (قياسا للغائب على الشاهد) كالتلازم بين حركتي الماء: الصاعدة من الأرض إلى السماء في صورة بخار، والراجعة من السماء إلى الأرض في صورة المطر...

٣- تبقى الإشارة إلى أن كلا من الوصفين - فضلاً عما تقدم - قد حافظ على تناسب الفواصل في السياق الذي ورد فيه؛ ففي سورتي المرسلات والسجدة حيث أوتر الوصف الأول (مهيئ) كانت الفواصل مختومة بروى النون أو الميم

(١)- المفردات: مادة (ر. ج. ع)، وانظر: فقه اللغة وأسرار العربية (٣١٨)، الجامع لأحكام القرآن/ ح٢٠/ ٧، روح المعاني/ ح٢٠ / ٩٧.

(الذين يتبادلان في فواصل القرآن) مسبوقه بالمد الواوي أو اليائي (مهين . مكين . معلوم . قارون) - (طين . مهين . تشكرون)، أما في سورة الطارق فإن الوصف الثاني (دافق) قد جاء ملائماً من حيث حرف الروى، للفاصلة السابقة عليه مباشرة «خلق» ، ومن حيث صيغته الصرفية «فاعل» لكثير من الفواصل السابقة عليه واللاحقة له في سياق السورة (الطارق . ثاقب . حافظ . قادر . ناصر).



(هـ - و) : [مسكوب - غير آسن]

ورد كل من اللفظين في البيان القرآني وصفاً لماء أهل الجنة؛ أما الأول ففي قوله عز وجل: ﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ * وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ * وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ * وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [الواقعة: ٢٧-٣٣].

وأما الثاني ففي قوله سبحانه: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴾ [محمد: ١٥].

والماء المسكوب هو المصبوب، أي أنه ماء يجده أهل الجنة مهيتاً أو معداً للشراب، لا يبذلون في تحصيله أدنى جهد، أما الماء غير الآسن فهو الذي لم يصبه أدنى تغير في لونه أو مذاقه أو رائحته^(١) ، وبالتأمل يتبين لنا مدى ملاءمة كل من هذين الوصفين سواء بدلالة المعجمية أو بشكله أو هيئته التعبيرية للسياق الذي أوتر فيه بكل قرائنه أو ملابساته . . فلتأمل :

(١)- انظر: المفردات، المعجم الوسيط ، روح المعاني/ ح ٢٧ / ١٤٠ .

أولاً : أما الوصف الأول (مسكوب) فلعل أبرز مظاهر ملاءمته لطبيعة السياق في سورة الواقعة ما يلي:

١- أنه - بقلبه الصرفي «صيغة اسم المفعول» - قد حقق التناسب بين فاصلة الآية وفواصل الآيات السابقة عليها (مخضود . منضود . ممدود . مسكوب).

٢- أنه - بدلالته المعجمية - قد واكب النسق المعنوي الذي جرى عليه السياق في تعداد مظاهر النعم التي هياها المولى سبحانه لأصحاب الميمنة في الجنة؛ فنعمة الماء هي إحدى نعم ست ذكرت في هذا السياق، وبالتأمل يتبين لنا أن كل نعمة منها قد أتت بوصف يفيد اكتمالها، ويؤكد فرص الانتفاع أو التمتع بها: فالسدر مخضود: أي خالٍ من الأشواك التي تؤذي من يقترب منه، والطلح (شجر الموز) منضود: أي ممتلئ بالثمار من أعلاه إلى أسفله بحيث لم تعد له ساق بارزة، والظل ممدود: أي دائم لا يطرأ عليه تقلص أو زوال^(١) . . . وهكذا يجئ وصف الماء بأنه (مسكوب) مواكباً لهذا النسق المعنوي الذي تواردت عليه سائر الأوصاف، كي يفيد أنه ماء معد سلفاً لأصحاب الميمنة، يجدونه ميسراً لشربهم، يتحصلون عليه في أي وقت، دونما أدنى عناء في صبه أو إعداده.

٣- لقد تضمن سياق سورة الواقعة الإخبار عن مصائر ثلاثة أصناف من البشر هم على التوالي: السابقون - أصحاب اليمين - أصحاب الشمال . ، وبتأمل مظاهر النعيم المعدة لكل من الصنفين الأولين يتبين لنا أن ثمة تفاوتاً بين النعيمين يدل على أن السابقين هم أرفع منزلة وأسمى درجة عند الله من أصحاب اليمين، وليس بوسعنا في هذا المقام تجلية مظاهر هذا التفاوت، وبحسبنا

(١)- انظر : الكشف ج ٤/ ٥٧ - ٥٨ ، في ظلال القرآن ج ٦/ ٣٤٦٣ .

الإشارة إلى أن هذا الوصف الذي نحن بصدد (مسكوب) يؤدي دوره في إبراز أحد هذه المظاهر، ويتجلى ذلك حين نتأمل قوله عز وجل في وصف شراب السابقين:

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ﴾
[الواقعة ١٧-١٨].

فهؤلاء السابقون لا يتناولون شرابهم في الجنة إلا من أيدي غلمان يطوفون عليهم بالأكواب والأباريق والكؤوس؛ وهو مظهر من مظاهر التكريم التي يتفردون بها دون سواهم من أهل الجنة، وقد جاء وصف ماء أهل اليمين بأنه (مسكوب) مؤكداً لهذا التفرد؛ فهو ماء لا يطوف عليهم به أحد، وإنما يجدونه - فحسب - مصبوباً معداً لشرابهم كي ينعموا به دون تكلف أو عناء.

ثانياً: أما الوصف الثاني (غير آسن) فلعل من أبرز وجوه ملاءمته للسياق الذي أوتر فيه ما يلي:

١- أن الآية الكريمة التي تضمنت هذا الوصف مسوقة لإبراز المفارقة بين نعيم المؤمنين في الجنة وعذاب الكفار في النار، وقد جاء هذا الوصف مؤدياً دوره في تلك المفارقة، فوصف ماء الجنة بكونه (غير آسن) يتقابل من عدة وجوه مع وصف ماء أهل النار بكونه (حميمًا)، وهذا ما سنزيده بياناً بعد قليل.

٢- أن وصف الماء بهذا الوصف يتناسب دلاليًا مع أوصاف الأشربة الأخرى التي تضمنها سياق الآية الكريمة؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن كل هذه الأوصاف تتفق في أن كلا منها يفيد براءة الشراب الموصوف به من أي خلل يؤثر سلباً على وجه التمتع به؛ فسلامة الماء من الأسن تتناسب أو تتلاقى - من هذه الزاوية - مع خلو اللبن مما يغير طعمه، وبراءة الخمر مما يؤثر على التلذذ الخالص

بها، ونقاء العسل من أي شائبة تشوبه أو تعكر صفاءه.

٣- أن هذا الوصف يتناسب دلاليًا كذلك مع وصف الجنات في قوله عز وجل قبل الآية التي نحن بصددنا بآيتين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ [محمد: ١٢].

فوصف الجنات في تلك الآية بأنها «تجري من تحتها الأنهار» يناسبه وصف ماء تلك الأنهار بعد ذلك بعدم الأسن، وذلك للتلازم أو التلازم بين جري الماء وسلامته من آفة الأسن؛ إذ إن الماء لا يأسن - بداهة- إلا عند الاستقرار أو الركود.



(ز - ح) : [حميمًا - صديد]

وردت كل من اللفظتين مرة واحدة وصفًا للماء في القرآن الكريم:

أما الأولى ففي آية سورة محمد التي توقفنا إزاءها في النقطة السابقة: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماءٍ آسن.. كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميمًا فقطع أمعاءهم».

وأما الثانية ففي قوله جل شأنه: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ [إبراهيم: ١٥-١٧].

والمراد بالماء في كل من السياقين: هو ماء أهل النار، أو الشراب المعد لهم يوم القيامة، غير أنه قد وصف في كل منهما بما يتلاءم مع خصوصيته، ويتآزر مع قرائنه المقالية أو المقامية الخاصة... فلنتأمل:

١- تقول المعاجم في الوصف الأول: الحميم هو الماء الشديد الحرارة، وهو كذلك العرق، ومن مادته: أحم الشحم: أذابه، وحمّ التنّور حمّاً: أوقده، وحم حماماً: أصابته الحمى، وحمّم الفرخ: أسودّ جلده^(١) . . . وبالتأمل يتبين لنا أن هذا الوصف سواء بمعناه أو بالظلال الدلالية لمادته يدور في عمومته حول معنى التغير المحسوس الذي تدرك آثاره بإحدى الحواس: كاللمس في حرارة الماء، والبصر في سواد الجلد، والشم في زهومة الشحم أو العرق، وهو من ثم يؤدي دوره في إبراز المفارقة التي سيقّت الآية الكريمة لتصويرها - كما ألمحنا منذ قليل - نعني المفارقة بين نعيم المتقين في الجنة وعذاب الكفار في النار؛ فالماء الحميم^(٢) الذي يُسْقاه الكفار يتقابل - بظلاله تلك - مع الماء غير الأسن الذي وعد به المتقون عذباً صافياً بريئاً مما يكدره أو يغيره مذاقاً أو لوناً أو رائحة . . .

٢- ذكر المفسرون في المعنى المراد من الماء الصديد عدة آراء^(٣): فلقد قيل: هو ماء يسيل من جوف أهل النار مختلطاً بالقيح والدم، وقيل: أيضاً: هو غسالة أهل النار، وقيل كذلك: هو ماء يسيل من فروج الزناة والزواني، . . . وفي تصوري -والله أعلم- أن الماء إنما وصف في هذا السياق بهذا الوصف (صديد) ليس فقط من أجل الدلالة على أحد هذه المعاني السابقة التي تصور مدى بشاعة

(١)- انظر: مادة (ح.م.م) في: لسان العرب، المفردات، بصائر ذوي التمييز.

(٢)- تذكر المعاجم أن من معاني الحميم: القريب المشفق الذي توده ويودك، ورغم أن هذا المعنى ليس هو المعنى المراد في الآية الكريمة فإنه دون شك يظل يناوش دلالة اللفظة مضيقاً إليها من الظلال ما يعمق الإحساس بالمفارقة المقصودة في هذا السياق، وكأن إيراد هذا الوصف (حميم) في هذا الموقف الذي لا حميمية فيه ولا مودة هو -والله أعلم- من قبيل التهكم بهذا الكافر الأثيم، تماماً كوصف هذا الكافر بالعزة والكرامة في موقف العذاب الذي لا عزة فيه ولا كرامة في قوله سبحانه: «ذق إنك أنت العزيز الكريم» . . . (الدخان: ٤٩).

(٣)- انظر: الجامع لأحكام القرآن/ ج ١٩ / ٣٥١، تفسير الجلالين/ ٣٠٦ النهر الماد/ ج ٣ / ٤٠٨.

هذا الماء وفضاعة عاقبة هذا الجبار العنيد، بل كذلك لقوة الملاءمة بين هذه اللفظة وذلك السياق من زاويتين هما:

* صيغتها الصرفية ورويتها: حيث وقعت في خاتمة الآية، وهي على زنة فعل ومختومة بحرف الدال، فناسبت بهذه وتلك فواصل الآيات السابقة عليها في هذا السياق (وعيد - عنيد - صديد).

* دلالة مادتها المعجمية: حيث تدور مادتها حول معنى الإعراض والمنع: تقول المعاجم^(١) «صد عنه صدوداً: أعرض، وصد فلاناً عن كذا صدا: منعه وصرفه، فبملحظ من تلك الدلالة -فيما نحن- تتعاضد تلك اللفظة مع هذا السياق الذي يصور هذا الجبار الأثيم حال ابتلاعه لهذا الشراب المقزز للنفوس، والذي يُجبر على شربه -رغم صدوده وإعراض نفسه عنه- فيتحسّاه جرعاً في اشمئزاز ونفور!!

٣- بينما أوتر التعبير عن فعل السقى في أول السياقين بصيغة الماضي (فسقوا...) أوتر التعبير عنه في ثانيهما بصيغة المضارع (ويسقى...) وبالتأمل يتبين لنا وجه ملاءمة كل من الوصفين اللذين نحن بصددهما للصيغة التي اقترنت به، فكل من الماء الحميم والماء الصديد هو وسيلة تعذيب للكافر يوم القيامة، غير أن ذروة تعذيبه بالماء الأول لا تتمثل في لحظة سقيه إياه، بل فيما يترتب على هذا السقي من أثر في حرق الجوف وتقطيع الأمعاء، ومن ثم كان التعبير عن فعل السقى بصيغة الماضي «فسقوا ماءً حميماً فقطع أمعاءهم»، أما مع الماء الصديد فإن لحظة السقى ذاتها تمثل ذروة التعذيب، ومن ثم أوتر التعبير عن فعل السقى -وما تلاه من أفعال- بصيغة المضارع التي من شأنها بعث الصورة «ويسقى من

(١)- انظر مادة (ص. د. د) في المفردات، لسان العرب.

ماء صديد. يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان..»؛ لأن المراد تصوير حال هذا الكافر عند مزاولته تجرع هذا الصديد الذي تأباه الطباع، وتشمئز النفوس لمجرد رؤيته فضلاً عن تجرعه أو إساغته . . .



(ط - ي) : [منهمل - غدقا]

ورد الوصف الأول في قوله عز وجل إخباراً عن سيدنا نوح عليه السلام:
﴿ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١٠-١٢].

وأما الثاني ففي قوله تبارك وتعالى في سورة الجن: ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ [الجن: ١٦-١٧].

والوصفان يلتقيان في الدلالة على كثرة الماء وغزارته، غير أن كلا منهما يتفرد في تلك الدلالة بخصوصية هي سر إيثاره دون الآخر في سياقه الذي ورد فيه، وهذا ما يتجلى بوضوح عند تتبع الإيحاءات أو الظلال الدلالية التي تشعها المادة المعجمية لكل منهما:

ففي مادة الوصف الأول^(١) تقول المعاجم: «انهمل الماء»: انسكب بقوة، والهمر: صب الدمع أو الماء، وهمر ما في الضرع: حلبه كله، وانهمل البناء: انهدم، وهمر الفرس الأرض: ضربها بحوافره شديداً .

وتقول في مادة الوصف الثاني: «الغدق»: الماء الغامر الكثير، وأغدق

(١)- انظر في مادتي الوصفين: أساس البلاغة، المفردات، لسان العرب.

المطر: كثر قطره، وأغدقت العين: فاضت، وماء غدق: كثير، ومكان غدق ومغدق: كثير الماء مخصب، وعيش غدق ومغدق وغيداق وغيدق: واسع".

ففي ضوء هاتين المادتين نستطيع القول: إن هذين الوصفين اللذين نحن بصددهما وإن اتفقا في الدلالة على كثرة الماء فإن بينهما في تلك الدلالة فارقاً مؤداه: أن الكثرة مع الانهمار هي كثرة القوة، أما مع الغدق فهي كثرة السعة والنماء، أو لنقل بتعبير آخر: إن الماء الموصوف بالانهمار هو أداة تدمير وانتقام، أما الموصوف بالغدق فهو أداة إخصاب وإنعام، فإذا ما تأملنا في ظل هذا الفارق طبيعة كل من السياقين وسماته التعبيرية تبين لنا إلى أي حد وقع كل من هذين الوصفين في خاص موضعه وحق سياقه .. فلنتأمل: -

١- لقد ورد الوصف الأول (منهمر) في سياق الإخبار عن صورة الطوفان المدمر الذي أهلك الله به الكفار المكذبين من قوم نوح عليه السلام، بعد أن بلغ به اليأس من هدايتهم مبلغه، ودعا ربه مستغيثاً «أني مغلوب فانتصر»، وقد جاء هذا السياق حافلاً بكثير من السمات التعبيرية الملائمة لهذا الوصف لدلالاتها على قوة هذا الطوفان، وضراوة طاقته التدميرية، من تلك السمات ما يلي:

* إسناد فعلي الفتح والتفجير إلى الخالق عز وجل «فتحنا أبواب السماء» «وفجرنا الأرض...» إشعاراً بأن ما حدث قد كان بمثابة انقلاب كوني مدمر بيد جبار السموات والأرض !!.

* إدخال حرف الجر «الباء» على لفظة الماء «فتحنا أبواب السماء بماء...»، فكان الماء لقوة اندفاعه هو الذي فتح أبواب السماء المغلقة.

* إيقاع فعل التفجير على الأرض لا على العيون التي تتفجر «وفجرنا

(١)- على هذا الأساس رجح كثير من المفسرين القول بأن هذه الباء هي للالة لا للملابسة، انظر: التفسير الكبير/ ج ٣٨/ ١٥، روح المعاني ج ٢٧/ ٨١ النهر الماء ج ٥/ ٢٧٤.

الأرض عيوناً... » ، فكان الأرض جميعها قد استحالت فوهات تتدافع منها المياه...

* إشار التعبير عن ماء السماء وماء الأرض بصيغة الإفراد: «فالتقى الماء...» إشعاراً بأن التقاءهما لم يكن التقاء تقارب أو تجاوز، بل التقاء اختلاط أو اتحاد، لقوة اندفاع كل منهما: هبوطاً من السماء أو صعوداً من الأرض...!!

٢- أما الوصف الثاني (غدقا) فإن سياقه يدور حول تأكيد العلاقة بين الاستقامة على طريق الهداية والتقوى، والظفر بنعمة الرخاء وسعة الرزق^(١) - تلك العلاقة التي أكد البيان القرآني حقيقتها في غير موضع، كما في قوله جل شأنه عن أهل الكتاب ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٦٦].

وقوله سبحانه : ﴿أَفَأَمِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ [الأعراف: ٩٧].

في ظل هذا الربط بين الاستقامة ونعمة الرخاء - جاء وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصده ملائماً لخصوصية هذا السياق، متناغماً مع سائر عناصره أو قرائنه، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن الماء بهذا الوصف يصبح أداة خصب وإنعام، وهنا نضيف أن هذا هو ما يبدو واضحاً جلياً في سياق تلك الآية الكريمة، وذلك في ضوء ملاحظة أمرين هما:

(١)- جرينا في فهم المعنى في هذا السياق على الرأي القائل بأن المراد بالطريقة طريقة الهداية، وهناك من ذهب إلى أن المراد طريقة الكفر، وأن مقصود الآية: لو استقام القاسطون على طريق الكفر لوسعنا أرزاقهم استدراجاً لهم ومكراً بهم، غير أن الرأي الأول هو الأرجح؛ لأن الطريقة - كما قيل - معرفة بالآلف واللام، فالأوجب أن تكون طريقة الهدى، ولأن الاستقامة لا تكون إلا مع الهدى. انظر: الجامع لأحكام القرآن ج ١٩/١٩، الكشف ج ٤/١٤٨.

* عدم التصريح بنعمة الرخاء المترتبة على الاستقامة والتعبير عنها كنائياً^(١) باغدوداق الماء «وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا»، أي أن الآية الكريمة قد أثرت الرمز لتلك النعمة بأقوى أسبابها وأخص مقوماتها؛ إذ ما تزال الحياة كما قيل: «تجري على خطوات الماء في كل بقعة، وما يزال الرخاء يتبع هذه الخطوات المباركة حتى هذا العصر الذي انتشرت فيه الصناعة، ولم تعد الزراعة هي المصدر الوحيد للرزق»^(٢)!! .

* تعليق الفتنة بالماء الغدق «لأسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه»؛ فنعمة الرخاء وسعة العيش هي في الأساس مثار الفتنة، ولكن لقوة التلازم بينها وبين الماء الغدق جعل هذا الماء كأنه -بذاته- مناط فتنة الإنسان وابتلائه، ومختبر شكره أو كفرانه، وقد قيل في هذا التلازم: «أينما كان الماء كان المال، وأينما كان المال كانت الفتنة»^(٣).

٣- تبقى الإشارة إلى أن كلا من هذين الوصفين - فضلاً عما تقدم - قد جاء موائماً للنسق الإيقاعي في سياقه، فكل منهما يحتل موقع الفاصلة في آيته، وقد حافظ ببنيته الخاصة على تناسب الفواصل: (فانتصر - منهمر - قد قدر) - (حطبا - غدقا - صعدا).



(ك): [معين]

وردت هذه اللفظة في البيان القرآني في أربعة مواضع لم تقع وصفاً للماء إلا في موضع واحد منها هو قوله عز وجل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

(١)- انظر: النهر الماد/ ج ٥ / ٤٣٩ .

(٢)- في ظلال القرآن / ج ٦ / ٣٧٤٣ .

(٣)- انظر: الجامع لأحكام القرآن / ج ١٩ / ١٨ .

فَمَنْ يَأْتِيَكُمْ بِمَاءٍ مُعِينٍ ﴿٣٠﴾ [الملك : ٣٠].

وهذه اللفظة ترجع - كما تذكر كتب اللغة والمعاجم - إلى أحد أصليين : فهي إما اسم مفعول من (ع - ي - ن) ، أو على صيغة فعيل من (م - ع - ن) ، أما الدلالات التي تنصرف إليها على هذين الأصلين فهي كثيرة من أبرزها :

* الظهور : فالماء المعين هو الظاهر الذي تراه العيون ، فهو من قولهم : عَنَتُ البئر أي أثرت عين مائها واستنبطته ، وجعلته ظاهراً ميسراً للانتفاع به .
* الجري : فهو من قولهم : مَعَنَ الماء أي سال وجرى ، وأمعن الفرس : تباعد في عدوه .

* الكثرة : فالماء المعين هو الكثير الغزير ، فهو من . مَعَنَ الوادي : كثر فيه الماء ، وَمَعَنَ المطر الأرض : تتابع عليها فأرواها ^(١) .

ولعلنا نلاحظ أن هذه المعاني لا تعارض بينها ، ومن ثم يمكن إرادتها مجتمعة في سياق واحد ، وهذا ما يتضح من تلك اللفظة في سياقها الذي نحن بصدده كما سنرى بعد قليل ، ويمكن القول على وجه الإجمال : إن هذه اللفظة قد جاءت ملائمة لسياقها من عدة وجوه لعل من أبرزها :

١- أن الآية التي تضمنتها قد وقعت في خاتمة سورة الملك ، ووقعت هي في فاصلتها ، وحافظت ببنيتها الخاصة على النسق الإيقاعي الذي سارت عليه فواصل الآيات السابقة عليها : (تدعون - أليم - مبين - معين) .

٢- أنها تمثل واحداً من طرفي التقابل الذي سيقى الآية الكريمة -بأسلوب الشرط- لإبرازه ، نعني التقابل بين حال الحرمان من الماء عند غشوره وتسربه في باطن الأرض ، وحال الظفر به عندما يعود بقدرة الخالق سبحانه ماءً معيناً .

(١)- انظر : المفردات ، المعجم الوسيط ، وكذا ، التفسير الكبير/ ح١٥ / ٧٦ غرائب القرآن/ ح٢٣ / ٤٨ .

٣- أنها بظلالها الدلالية الخاصة توائم طبيعة الماء الذي وردت وصفًا له، وتوضيحًا لتلك المواءمة نود الإشارة إلى أن الماء المقصود في الآية الكريمة هو فيما نرجح - والله أعلم بمراده- ماء المطر، ويستند هذا الترجيح لدينا على الحقائق التالية:

* أن الآية الكريمة قد وردت في خاتمة سياق طويل يتوجه الخطاب فيه إلى كفار قريش.

* أن أهل مكة آنذاك قد كانوا يعتمدون في حياتهم على مياه الآبار^(١).

* أن مياه الآبار ترتبط ارتباطًا وثيقًا - وجودًا أو عدمًا وقلة أو كثرة - بمياه المطر.

لعلنا في ضوء تلك الحقائق الثلاث نستطيع إدراك مدى مواءمة الوصف الذي نحن بصددده (معين) للماء الموصوف به في هذا السياق، إذ يمكن القول - بناءً على تلك الحقائق - : إن الماء الذي تتساءل الآية الكريمة عن القادر على الإتيان به «فمن يأتيكم بماء معين» هو ماء المطر الذي تتمثل فيه - أو به- الخصائص الثلاث التي رأينا منذ قليل أن دلالة لفظة «معين» تدور حولها (الكثرة - الجري - الظهور):

أعني ذلك المطر الذي يهطل بغزارة، بحيث تسيل به الشعاب والأودية، وتعود به مياه الآبار إلى الارتفاع والظهور بعد التسرب العميق أو النضوب...



(١)- قيل إن ماءهم كان من بثرين : بثر زمزم وبثر ميمون. انظر الجامع لاحكام القرآن/ ج١٨ / ٢٢٢.

(ل): [واحد]

.. وردت هذه اللفظة في البيان القرآني وصفاً للماء في سياق واحد هو قوله عز وجل في سورة الرعد: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

وليبيان وجه المواءمة أو التعاضد بين هذا الوصف وذلك السياق نود أن نلاحظ أمرين:

أولاً: أن الآية الكريمة تقدم واحداً من الأدلة الساطعة على قدرة الخالق عز وجل، يتمثل فيما نشاهده من تقابل أو تباين بين الظواهر الكونية المتممية إلى أصل واحد، أو المتأثرة بمؤثر واحد؛ إذ لو كانت الطبيعة هي خالقة هذا الكون لما نتج من الشيء الواحد إلا ظواهر متماثلة لا تقابل بينها ولا اختلاف، وقد ارتكزت الآية الكريمة في نطاق هذا الاستدلال على ثلاثة مشاهد يتضمن كل منها صورة من صور التباين أو التنوع: **فهناك - أولاً -** التنوع بين القطع المتجاورات في الأرض؛ فمع انتظامها جميعها في جنس الأرضية فإنها تتنوع - كما قيل - من طيبة إلى سبخة، ومن كريمة إلى زهيدة، ومن صلبة إلى رخوة، ومن صالحة للزراع لا للشجر إلى عكسها^(١) .. **وهناك - ثانياً -** التنوع أو التباين في جنس ما ينبت من الأرض، فمنه ما لا ساق له كالزراع، وما له ساق متسلقة كالأعنان، وما له ساق سامقة بذاتها كالنخيل، ثم إن من هذا النخيل ما يكون مجتمعاً ذا أصل واحد، وما يكون متفرقاً من أصول شتى، **وهناك - أخيراً -** التباين في جنس الثمار؛ إذ مع سقيها بماء واحد فإنها تختلف أو تتفاضل في الأشكال

(١) الكشف: حـ ٢ / ٢٧٩، وانظر: الإشارات الكونية في القرآن الكريم/ صحيفة الاهرام ..

والألوان والطعوم والروائح . . . وهكذا يجيء وصف الماء بالوحدة بمثابة خيط أصيل في نسيج ذلك الاستدلال الذي سيقى من أجله الآية الكريمة^(١) . .

ثانياً : أن هذا التقابل أو التباين الذي رأينا أنه السمة البارزة في دلالة الآية الكريمة قد كان كذلك هو السمة البارزة في سياق السورة برمتها، فالجو السائد في هذا السياق كما قيل : هو «جو المشاهد المتقابلة من سماء وأرض، وشمس وقمر، وليل ونهار، وشخوص وظلال، وجبال راسية وأنهار جارية . . . ومن ثم تطرد هذه التقابلات في كل المعاني، وكل الحركات، وكل المصائر في السورة؛ فيتقابل من أسر القول مع من جهر به، ومن هو مستخف بالليل مع من هو سارب بالنهار . . وبالإجمال تتقابل المعاني، وتتقابل الحركات، وتتقابل الاتجاهات تنسيقاً للجو العام في الأداء . . .»^(٢).

ولعلنا في ضوء الملحوظتين السالفتين نستطيع القول: إن وصف الماء في هذا الموضع القرآني بهذا الوصف (واحد) إذ يشكل صورة من صور التقابل بين وحدة المؤثر وتنوع الأثر - إنما يتآزر مع البنية الدلالية للآية التي ورد فيها من جهة، ومع الجو العام الذي يغلف إطار سورة الرعد برمتها من جهة أخرى !!



(م - ن) : [فرا تا - ثجا با]

ورد الوصف الأول في قوله عز وجل : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا * وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات : ٢٥-٢٨].

(١) السابق / نفسه، وانظر: تفسير الماوردي/ ج٣ / ٩٣ .

(٢) انظر: في ظلال القرآن ج ٤ / ٢٠٤٠ - ٢٠٤١ .

أما الوصف الثاني فقد ورد في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبا: ٦-١٦].

والوصفان يختلفان من حيث المعنى: حيث يعني أولهما (فراتا) شدة عذوبة الماء^(١)، ويعني الثاني (ثجاجاً) غزارته وقوة انصبابه أو تدافعه في النزول^(٢)، غير أنا أثّرنا دمج هذين الوصفين في تلك النقطة للتشابه القوي بين السياقين اللذين وردا فيهما، ذلك التشابه الذي يتمثل في طائفة من الملامح أو السمات من أبرزها:

* أن في كل من السياقين امتثاناً من الخالق سبحانه على المخلوقين ببعض النعم التي هيأها لهم في ظواهر الكون، ويسر لهم سبل الانتفاع بها.

* تصدير كل منهما بصيغة الاستفهام التقريري «ألم نجعل الأرض...».

* أن جميع الأفعال التي تضمنها السياقان قد وردت مسندة إلى الضمير الدال على التعظيم العائد على الخالق سبحانه: (ألم نجعل-جعلنا - خلقناكم - بنينا).

* أن كلا من السياقين قد ورد مقدمة للتذكير بالمصير الأخروي، فبينما أتبع سياق المرسلات بقوله عز وجل في خطاب المشركين ﴿انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي

(١) انظر: المعجم الوسيط (مادة: ف. ر. ت) وكذا الجامع لأحكام القرآن/ ح ١٩ / ١٦٢ النهر الماد/ ح ٤ / ٣١٠، تفسير الماوردي/ ح ٤ / ١٥.

(٢) انظر في مادة هذا الوصف: لسان العرب، المعجم الوسيط، وبملحظ من دلالة هذا الوصف على قوة الانصباب ذكر بعض علماء اللغة أن الفعل (ثجج) قد يكون متعدياً وقد يكون لازماً، غير أن هذا الوصف (ثجاجاً) في الآية الكريمة هو من المتعدي، كأن الماء لقوة اندفاعه هو الذي يصب نفسه، انظر: روح المعاني/ ج ٢٠ / ١١.

ثَلَاثِ شُعَبٍ * لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ ﴿ [المرسلات: ٢٩-٣١]، أتبّع سياق النبأ بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ [النبأ: ١٩١٧].

* ففي ظل هذا التشابه القوي بين السياقين يثور التساؤل عن سر إيثار كل منهما بأحد الوصفين اللذين نحن بصددهما دون الآخر؟

ونود في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل أن نلاحظ ما يلي:

١- أن كلا من الوصفين قد حافظ بينيته الخاصة على تناسب الفواصل في سياقه مع توحيد حرف الروى في سورة المرسلات (كفاتا - أمواتا - فراتا)، وتنوعه وتوسطه بين ألفي المد والإطلاق في سورة النبأ (معاشا - شدادا - وهاجا - ثجاجا - نباتا) - ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نلاحظ أن ثمة تلاؤماً صوتياً آخر (فضلاً عن تناسب الفواصل) بين هذا الوصف الثاني وسياقه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن حرف الجيم الذي يشكل جلّ البنية الصوتية لهذا الوصف (ثجاجا) هو من أكثر الحروف شيوعاً في ألفاظ هذا السياق: (نجعل - جعلنا - الجبال - أزواجاً - سراجاً - وهاجاً - لنخرج - جنات).

٢- بينما يخبر سياق المرسلات عن جعل الأرض (كفاتا) يخبر سياق النبأ عن جعلها (مهادا)، وهي مغايرة تعكس اختلاف وظيفة الأرض في كل من السياقين عنها في السياق الآخر: ففي مادة (ك.ف.ت) تقول المعاجم: الكفت: القبض والجمع، وكفت الله فلانا إلى نفسه: قبضه، والكفات: الوعاء أو الكن أو الغطاء أو المجمع، وتقول في مادة (م.ه.د): مهد الفراش: بسطه وهياه، ومهد لنفسه خيراً: هياه، والمهد: السرير يهيا للصبي، والأرض السهلة المستوية، ومهدتُ لك كذا: سوّيته^(١).

(١)- انظر في المادتين: المفردات، لسان العرب، وكذا: تفسير الماوردي/ج/٦، ١٧٩، النهر الماد/حـ/

وفي ضوء هذا التحديد المعجمي للمادتين نستخلص النتيجة التاليتين:

الأولى: أن وظيفة الأرض في سياق المرسلات هي الحفظ أو الجمع، أما في سياق النبا فإن وظيفتها هي التهيئة أو الإعداد.

الثانية: أن ثمة تواؤما بين كل من هاتين الوظيفتين والوصف الذي أُوثر للماء في سياقها؛ فمن المعلوم أن الإنسان لا يتيسر له الحصول على الماء العذب أو الفرات إلا في الأرض الحافظة التي تستطيع بطبيعة تربتها - الخالية من الصدوع أو التشققات - تلقف مياه الأمطار وحفظها في الغدران أو الآبار دون تسرب، ومن المعلوم كذلك أن الماء الشجاج - مهما بلغت قوته وشدة انصبابه - لن يتيسر له إنبات الحب والنبات والجنان إلا في الأرض المهيأة بطبيعة سطحها وخصوبة تربتها لهذا الإنبات.

٣- بينما وصفت الجبال في سياق المرسلات بكونها (شامخات) - وصفت في سياق النبا بكونها (أوتادا)، وبالتأمل يتبين لنا مدى ملاءمة كل من هذين الوصفين - في سياقه - لوظيفة الأرض من جهة، وصفة الماء من جهة أخرى:

فمعنى شموخ الجبال علوها الشاهق، وقد كشف العلم الحديث أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين هذا العلو وعدوبة الماء، وأن قمم الجبال العالية تعمل كالإسفنج في تخزين الماء وترشيحه؛ لأن الارتفاع يؤدي إلى انخفاض درجة حرارة هذه القمم، فتستطيع بذلك تكثيف بخار الماء في الهواء الرطب المحيط بها، وهذا الماء المتكثف يتجمد على هيئة ثلج يغطي هذه القمم الشاهقة، ثم ينصهر هذا الثلج تحت ضغط الطبقات الثلجية المتراكمة فوقه، ويتحول إلى ماء عذب يسيل على سفوح الجبال منحدرًا بتأثير الجاذبية الأرضية إلى أسفل^(١) - وعلى هذا الأساس

(١) - القرآن الكريم والعلم الحديث. د. منصور حسب النبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب =

يتواءم وصف الجبال بهذا الوصف (شامخات) مع وصف الأرض بكونها (كفأتا)، أي أننا نكون في هذا السياق أمام جبال شاهقة الارتفاع، يتولد الماء الفرات فوق قممها، وسفوح تحفظه أو تكفته بعد انحداره إليها كي يشربه الإنسان بعد ذلك عذباً زلالاً.

أما وصف الجبال في سياق النبأ بكونها (أوتاداً) فقد جاء متأزراً مع قرائن هذا السياق؛ فهذا الوصف يحدد وظيفة الجبال في المحافظة على رسو الأرض واتزانها، وهذا المعنى بعينه هو ما يفيد وصف الجبال بكونها (رواسي) في أكثر من سياق، من بينها سياق المرسلات السابق (رواسي شامخات)، غير أن في إثارة وصفها أو - بالأحرى - تشبيهها بالأوتاد في سورة النبأ ما يتواءم مع خصوصية السياق فيها؛ إذ الوتد - كما هو معلوم - قطعة من الخشب أو الحديد تدق في الأرض لتثبيت حبال الخيمة، وهو لا يقوم بوظيفته هذه إلا إذا غاص الجزء الأكبر منه في الأرض، وهو من هذه الزاوية يوائم طبيعة الجبال من جهة، ووظيفة الماء في هذا السياق الذي نحن بصدد من جهة أخرى، أما طبيعة الجبال فلما أثبتته العلم الحديث من أن جذورها أو أجزاءها السفلية المنغمسة في باطن الأرض هي أكثر امتداداً من أجزائها العلوية الظاهرة، وأما وظيفة الماء: فلأن نفع الإنسان به في هذا السياق لا يتيسر له من ظاهر الأرض، بل من باطنها؛ فإذا كان هذا الإنسان في سياق المرسلات يرتوي بالماء الفرات المنحدر إليه من قمم الجبال - فإنه في سياق النبأ ينعم بالخيرات النابتة له - بتأثير الماء الشجاج - من باطن الأرض.!!

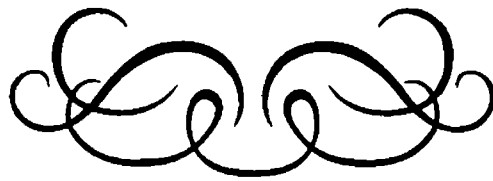
٤- بينما تضمن سياق النبأ الإشارة إلى الشمس وطبيعة وظيفتها في الكون

= س ١٩٩١ ص ٦٢-٦٣ وانظر: الكون والإنسان بين العلم والقرآن . د. بسام دفضع ٦٧/، الإشارات العلمية في القرآن - صحيفة الأهرام العدد: ٤٢٢٧١ في ٨/٦/٢٠٠٢ م.

«وجعلنا سراجاً وهاجاً» - خلا سياق المرسلات من تلك الإشارة، ولعل ذلك -والله أعلم- لاختلاف غاية الماء في كل من السياقين عنها في السياق الآخر، فغاية الماء الفرات في سياق المرسلات هي سقي الإنسان: «وأسقيناكم ماء فراتا» ومن ثم فإنه لا يحتاج في تحقيق تلك الغاية إلى أشعة الشمس؛ إذ في عدم تعرضه لها ما يجعله محتفظاً ببرودته وعذوبته، أما غاية الماء الشجاج في سياق النبأ فهي الإنبات: «وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً . لنخرج به حباً ونباتاً...». ومعلوم أن هذه الغاية لا تتحقق في أي أرض أو في أي نبات بدون أشعة الشمس وحرارتها!!^(١).

﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾.

تم بحمد الله وتوفيقه



(١) - انظر: القرآن الكريم والعلم الحديث / ص ٥٨

أهم المصادر والمراجع

- * الإتقان فى علوم القرآن / للسيوطى - بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث - القاهرة .
- * أسرار التكرار فى القرآن / للكرمانى - بتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الاعتصام القاهرة سنة ١٩٧٧ م .
- * أسلوب الالتفات فى البلاغة القرآنية - حسن طبل - مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٩٠ م .
- * الإعجاز البيانى للقرآن / د. بنت الشاطىء ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م .
- * البحر المحيط / أبو حيان الأندلسى - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣ م .
- * البرهان فى علوم القرآن / للزركشى / بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث . القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- * التصوير الفنى فى القرآن / سيد قطب ، دار الشرق سنة ١٩٨٢ م .
- * تفسير أبى السعود / دار إحياء التراث العربى - بيروت .
- * تفسير البضاوى أنوار التنزيل وأسرار التأويل / مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت .
- * تفسير غريب القرآن / لابن قتيبة - بتحقيق السيد أحمد صقر ، دار إحياء

الكتب العربية سنة ١٩٥٨ م.

* ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن / تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول
سلام، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦ م.

* سر الفصاحة / لابن سنان الخفاجى - تصحيح عبد المتعال الصعيدى
ط محمد على صبيح وأولاده سنة ١٩٦٩ م.

* شذرات الذهب / لابن العماد الحنبلى - منشورات دار الآفاق الجديدة
بيروت .

* الفاصلة فى القرآن / محمد الحسناوى - المكتب الإسلامى - دار عمار
بيروت ط ٢ - سنة ١٩٨٦ م.

* كتاب التيسير فى القراءات السبع / لأبى عمرو الدانى - دار الكتاب
العربى بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٤ م.

* كشف المعانى فى التشابه من المعانى / لابن جماعة - بتحقيق د.
عبدالجواد خلف - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة سنة ١٩٩٠ م.

* الكشف (تفسير الزمخشري) - دار المعرفة - بيروت .

* المثل السائر / لابن الأثير - المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٢ هـ .

* المحتسب / لابن جنى - بتحقيق على النجدى ناصف وآخرين -
دار سزكين للطباعة والنشر سنة ١٩٨٦ م.

* مشكل إعراب القرآن / لمكى بن أبى طالب - تحقيق د. حاتم الضامن
مؤسسة الرسالة بيروت ط سنة ١٩٨٨ م.

* معاني القرآن / للفراء - تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتى -

عالم الكتب - بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٣ م.

* ملاك التأويل / لابن الزبير الغرناطى - تحقيق د . محمود كامل أحمد ،
دار - النهضة العربية سنة ١٩٨٥ م.

* أسرار البلاغة / عبد القاهر الجرجاني - شرح تعليق د . محمد عبد
المنعم خفاجى ، الطبعة الثالثة - مكتبة القاهرة ، سنة ١٩٧٩ م.

* إعجاز القرآن / الباقلانى - على هامش الإتقان فى علوم القرآن ، المكتبة
الثقافية ببيروت ، سنة ١٩٧٣ م.

* الإيضاح فى علوم البلاغة / الخطيب القزوينى - دار الكتب العلمية ،
بيروت ، سنة ١٩٨٥ م.

* البلاغة العربية تاريخ - د . شوقى ضيف - الطبعة الخامسة - دار المعارف
بمصر ، سنة ١٩٦٥ م.

* البلاغة العربية - د . على عشرى زايد ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، سنة
١٩٧٠ م.

* البيان والتبيين : الجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون - لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٩ م.

* ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن / دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٧٦ م.

* دلائل الإعجاز / عبد القاهر الجرجاني - تصحيح وتعليق الشيخ محمد
رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت سنة ١٩٧٨ م.

* كتاب البديع / عبدالله بن المعتز - دار المسيرة - بيروت سنة ١٩٨٣ م.

* الكشف / الزمخشري - المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ .

* المعنى فى البلاغة العربية / د. حسن طبل ، بحث الدكتوراة ، مخطوط
بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

* المعنى فى أبواب التوحيد والعدل / القاضى عبد الجبار - ج ١٦ تحقيق :
أمين الخولى دار الكتب المصرية - سنة ١٩٦٠م.

* مفتاح العلوم / السكاكى - دار الكتب العلمية - بيروت.

* مناهج تجديد/ أمين الخولى - دار المعرفة - سنة ١٩٦١م.

* الإتقان فى علوم القرآن / جلال الدين السيوطى - المكتبة الثقافية -
بيروت.

* الأسلوب الكنائى / د. محمود السيد شيخون - القاهرة ١٩٧٨م.

* الإيضاح فى علوم البلاغة : الخطيب القزوينى - دار الكتب العلمية -
بيروت ١٩٨٥م.

* البحر المحيط / أبو حيان الأندلسى ط ٢ بيروت ١٩٨٣م.

* بصائر ذوى التمييز / (مجد الدين الفيروزابادى) تحقيق محمد على
النجار - المكتبة العلمية - بيروت.

* البيان فى ضوء أساليب القرآن / د . عبدالفتاح لاشين - دار المعارف -
القاهرة - ١٩٨٤م.

* التصوير البيانى / د . محمد أبو موسى - القاهرة ١٩٨٠م.

* التعبير البيانى / د . شفيع السيد ط ٢ - القاهرة ١٩٨٢م.

* تفسير غريب القرآن / أبو بكر محمد السجستانى - دار التراث -
القاهرة.

- * التفسير الكبير ومفاتيح الغيب / (الفخر الرازى) بيروت ١٩٨١م.
- * جامع البيان فى تفسير القرآن / (ابن جرير الطبرى) - بيروت ١٩٧٨م.
- * ديوان الحماسة / (اختيار أبى تمام) بشرح التبريزى - بيروت.
- * روح المعانى / (تفسير الألوسى) - دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- * شروح التلخيص / القاهرة ١٣١٧هـ.
- * الطراز / يحيى بن حمزة العلوى - بيروت ١٩٨٣م.
- * فى ظلال القرآن / سيد قطب - دار الشروق ١٩٧٧م.
- * كتاب التسهيل لعلوم التنزيل / ابن جزى الكلبي ط ٤ ١٩٨٣م بيروت.
- * الكشف / (تفسير الزمخشري) - دار المعرفة - بيروت.
- * الكناية - أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى / محمد الحسن على الأمين - القاهرة ١٩٨٥م.
- * المثل السائر : ضياء الدين بن الأثير - القاهرة ١٣١٢هـ.
- * مفحمت الأقران فى مبهمات القرآن / جلال الدين السيوطى - بيروت ١٩٨٣م.
- * المفردات فى غريب القرآن / الراغب الأصفهاني - تحقيق / محمد سيد كيلانى - بيروت.
- * نقد الشعر / قدامة بن جعفر - تحقيق كمال مصطفى القاهرة ١٩٦٣م.

المحتويات

٣	المقدمة
١١	المبحث الأول : وحدة السياق في سورة القيامة
٤٩	المبحث الثاني : تناسب الفواصل القرآنية (إيقاع وتعبير) تعليق على أحكام هذا التناسب لدى ابن الصائغ الحنفى
٨١	المبحث الثالث : فكرة الفصل بين علوم البلاغة ونشأتها وتطورها في نطاق قضية الإعجاز القرآنى
١١٥	المبحث الرابع : البيان القرآنى وتهمة الشعر
١٥٩	المبحث الخامس : صورة الكناية في القرآن الكريم
٢١٧	المبحث السادس : الدور الوظيفي لـ «كأن» التشبيهية في ضوء مواقعها في القرآن الكريم
٢٥١	المبحث السابع السياق وتنوع أوصاف الماء في القرآن الكريم

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>